Dogmática Cristã

Um manual sistemático
dos ensinos bíblicos

John Theodore Mueller

Dogmática Cristã

Dogmática Cristã

Um Manual Sistemático dos Ensinos Bíblicos

John Theodore Mueller

Dogmática Cristã
Um Manual Sistemático dos Ensinos Bíblicos

© 2004 Concórdia Editora Ltda.
Todos os direitos reservados

4ª Edição
Revista e Ampliada

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação - CIP

M946d Mueller, Jonh Teodore.
Dogmática Cristã / John Theodore Mueller; [tradução de] Martinho L. Hasse. - 4. ed., rev. e ampl. - Porto Alegre - Concórdia, 2004. 632 p.

1. Religião. 2. Cristianismo. 3. Dogmática. 4. Teologia.
1. Hasse, Martinho L, trad. II. Título

Bibliotecária responsável - Simone da Rocha Bittencourt - 10/1171

Editor:
Dieter Joel Jagnow

Revisores:
Gerson Luís Linden, Paulo Moisés Nerbas,
Vilson Scholz, Paulo Proske Weirich, Anselmo Graff,
Clóvis Jair Prunzel, Acir raymann, Paulo Gerhard Pietzch

Autor dos Índices:
Fábio Igor Senger Werner

Capa, Projeto Gráfico e Editoração:
Millennium Art & Design
millenniumart@terra.com.br

Co-edição:

CONCÓRDIA editora
Av. São Pedro, 633 - Bairro São Geraldo
CEP 90230-120 - Porto Alegre - RS
Fone/Fax: (0xx51) 3342-2699 / 3343-5254
E-mail: editora@editoraconcordia.com.br
www.editoraconcordia.com.br

EDITORA DA ULBRA
Editora da ULBRA
Rua Miguel Tostes, 101 - prédio 29 / sala 202 - B. São Luís
Fone: (51) 477-9118 - Fax: (51) 477-9115
CEP: 92420-280 - Cx. Postal 124 - Canoas - RS
www.editoradaulbra.com.br
editora@ulbra.com.br

A publicação deste livro foi parcialmentes patrocinada pela Lutheran Heritage Foundation.
www.lhfmissions.org

The Lutheran Heritage Foundation
Igreja Evangélica Luterana do Brasil
Avenida Coronel Lucas de Oliveira, 894
CEP 90440-010
Porto Alegre, RS
E-mail: ielb@ielb.org.br

ÍNDICE

Apresentação 15
Prefácio 17

NATUREZA E CONCEITO DA TEOLOGIA 27
Introdução à Teologia Cristã 27
1. O Ponto de Vista Escriturístico do Teólogo Cristão 27
2. Da Religião em Geral 29
3. Do Número de Religiões no Mundo 31
4. As Duas Fontes das Religiões Existentes 38
5. As Causas das Divisões dentro da Cristandade 41
6. O Cristianismo - a Religião Absoluta 47
7. A Religião e a Teologia Cristãs 51
8. A Teologia Cristã 52
9. A Teologia Considerada como Capacidade 54
10. A Teologia considerada como Doutrina 58
11. Divisões da Teologia Considerada como Doutrina 63
11.1. Lei e Evangelho 64
11.2. Doutrinas Fundamentais e Não-Fundamentais 67
11.3. Doutrinas Fundamentais Primárias e Secundárias 71
11.4. Doutrinas Não-Fundamentais 74
11.5. Questões Abertas ou Problemas Teológicos 76
12. A Igreja e seus Dogmas 78
13. A Finalidade da Teologia Cristã 81
14. Os Meios Externos pelos quais a Teologia Cristã Cumpre a sua Finalidade de Salvar os Pecadores 83
15. Teologia e Ciência 84
16. Teologia e Convicção 88
17. Teologia e Progressão Doutrinária 89
18. Teologia e Liberdade Acadêmica 91
19. Sistemas Teológicos 94
20. Métodos Teológicos 99
21. A Aquisição da Capacidade Teológica 100

A DOUTRINA DAS SAGRADAS ESCRITURAS 104
1. As Sagradas Escrituras - a Única Fonte e Norma de Fé 104
2. As Sagradas Escrituras - a Palavra de Deus 111
3. A Inspiração da Bíblia 114
4. A Relação entre o Espírito Santo e os Santos Escritores 119
5. Objeções feitas à Doutrina da Inspiração 120

6. A Doutrina da Inspiração e o Luteranismo Confessional 126
7. Causa e Conseqüências da Negação
da Doutrina da Inspiração 129
8. Propriedades das Sagradas Escrituras 131
8.1. A Autoridade Divina das Sagradas Escrituras 131
8.2 A Eficácia Divina das Sagradas Escrituras 142
8.3 A Divina Perfeição ou Suficiência
das Sagradas Escrituras 145
8.4 A Divina Clareza das Sagradas Escrituras 147

A DOUTRINA DE DEUS 152
1. O Conhecimento Natural de Deus 152
2. A Santíssima Trindade 155
3. Controvérsia em Torno da Doutrina da Santíssima Trindade 158
4. A Doutrina da Santíssima Trindade
e a Terminologia da Igreja Cristã 161
5. A Santíssima Trindade Revelada no Antigo Testamento 165
6. Essência e Atributos de Deus 167
6.1 A Doutrina em Geral 167
6.2 Os Atributos Negativos 169
6 3 Os Atributos Positivos 173
6.4. A Doutrina dos Decretos Divinos 180

A DOUTRINA DA CRIAÇÃO 183
1. Definição de Criação 183
2. A Ordem da Criação 183
3. O Hexaemeron 184
4. Os Seis Dias da Criação em Detalhes 185
5. A Unidade da Raça Humana 188
6. Questões Especiais Concernentes ao Relato da Criação 189
7. A Criação - um Ato Externo de Deus 190
8. A Finalidade Principal da Criação 191

A DOUTRINA DA PROVIDÊNCIA DIVINA 193
1. Definição de Providência Divina 193
2. Os objetos da Providência Divina 194
3. A Relação entre a Providência Divina
e as Causas Secundárias 194
4. A Participação Divina nas Boas e Más Ações 195
5. A Providência Divina e o Livre-Arbítrio 197

A DOUTRINA DOS ANJOS 199
1. A Existência dos Anjos 199
2. O Nome "Anjo" 199
3. A Natureza dos Anjos 199
4. Número e Categoria dos Anjos 201
5. Anjos Bons e Maus 202
6. Os Sagrados Serviços dos Anjos Bons 203
7. A Obra dos Anjos Maus e o seu Castigo Eterno 204

A DOUTRINA DO SER HUMANO 207
A. O Ser Humano antes da Queda 207
1. O Ser Humano Criado à Imagem de Deus 207
2. A Definição de "Imagem de Deus" 207
3. A Relação entre a Imagem Divina e a Natureza do Ser Humano 208
4. Conseqüências Imediatas da Imagem Divina 210
5. A Imagem Divina e a Mulher 210
6. O Fim Último da Imagem de Deus no Ser Humano 211
B. O Estado de Corrupção 211
C. Do Pecado em Geral 212
1. Definição do Pecado 212
2. A Lei Divina e o Pecado 213
3. Como se conhecerá a Lei Divina 214
4. As Causas do Pecado 215
5. As Conseqüências do Pecado 216
D. O Pecado Original 217
1. Definição de Pecado Original 217
2. Entendimento e Vontade Corruptos do Ser Humano 219
3. Os Lados Negativo e Positivo do Pecado Original 222
4. A Universalidade do Pecado Original 222
5. A Causa do Pecado Original 223
6. Os Efeitos do Pecado Original 223
E. Os Pecados Atuais 224
1. Definição de Pecado Atual 224
2. As Causas do Pecado Atual 225
3. A Doutrina Acerca dos Escândalos 226
4. A Doutrina Acerca da Obduração 227
5. A Doutrina Escriturística Acerca da Tentação 228
6. A Classificação dos Pecados Atuais 228
7. Outras Classificações 234

A DOUTRINA DO LIVRE-ARBÍTRIO 235

A GRAÇA DE DEUS PARA COM A HUMANIDADE PECADORA **241**
1. A Necessidade da Graça Divina 241
2. Definição da Graça Divina 242
3. Os Atributos da Graça Justificadora 245
4. A Terminologia Teológica Concernente à Divina Vontade da Graça 250

A DOUTRINA DE CRISTO **253**
A - A Doutrina da Pessoa de Cristo 254
1. Introdução 254
2. A Verdadeira Divindade de Cristo 254
3. A Verdadeira Humanidade de Cristo 255
4. A União Pessoal 260
5. A Comunhão das Naturezas 265
6. A Comunicação dos Atributos 268
6.1. O Primeiro Gênero (Genus Idiomaticum) 269
6.2. O Segundo Gênero (Genus Maiestaticum) 271
6.3. O Terceiro Gênero (Genus Apotelesmaticum) 279
B - A Doutrina dos Estados de Cristo 282
1. Definição do Estado de Humilhação de Cristo 282
2. Idéias Errôneas Acerca da Humilhação de Cristo 283
3. As Diversas Fases da Humilhação 287
4. O Estado de Exaltação 289
5. As Diversas Fases da Exaltação de Cristo 290
C - A Doutrina do Ofício de Cristo 295
C.1. O Ofício Profético de Cristo 296
1. O Cumprimento desse Ofício no Estado de Humilhação 296
2. O Cumprimento do Ofício Profético no Estado de Exaltação 297
C.2. O Ofício Sacerdotal de Cristo 298
1. A Expiação Vicária 301
2. Reconciliação Objetiva e Subjetiva 302
3. Rejeição dos Erros Pertinentes à Satisfação Vicária de Cristo 303
4. A Intercessão Sacerdotal de Cristo 305
5. O Ofício Real de Cristo 306
6. Erros Acerca do Ofício de Cristo 308

A DOUTRINA DA SOTERIOLOGIA **310**

A DOUTRINA DA FÉ SALVADORA **312**
1. A Necessidade da Fé 312

2. A Natureza da Fé Salvadora 312
3. Acerca dos Termos "Conhecimento", "Assentimento" e "Confiança" 315
4. Por que a Fé Salvadora Justifica 317
5. A Fé Vista como Ato Passivo ou Instrumento Passivo 318
6. Acerca das Expressões "Fé Verdadeira" e "Fé Viva" 319
7. Fé e Certeza da Salvação 319
8. Pode o Cristão Estar Seguro de Possuir a Fé Salvadora? 320
9. A Fé das Crianças 322
10. O Emprego do Termo "Fé" na Escritura 322

A CONVERSÃO OU OUTORGA DA FÉ 325
1. O Fundamento Escriturístico desta Doutrina 325
2. A Definição Escriturística da Conversão 325
3. O Ponto de Partida e o Fim da Conversão 329
4. A Causa Eficiente da Conversão 330
5. Os Meios de Conversão 334
6. Os Movimentos Internos da Conversão 337
7. A Conversão é Instantânea 338
8. A Graça da Conversão é Resistível 339
9. Conversão Transitiva e Intransitiva 340
10. Conversão Continuada 340
11. Conversão Reiterada 341
12. Objeções ao Monergismo Divino na Conversão 342
13. O Caráter Pernicioso do Sinergismo 347
14. Sinônimos de Conversão 349

A JUSTIFICAÇÃO PELA FÉ 353
1. Definição de Justificação 353
2. Justificação Somente pela Fé 354
3. A Doutrina da Justificação – a Doutrina Central da Religião Cristã 357
4. A Terminologia Cristã com a qual se Preserva do Erro a Doutrina da Justificação pela Fé 359
5. Justificação à Base de Obras 363
6. Os Efeitos da Justificação 365

A DOUTRINA DA SANTIFICAÇÃO E DAS BOAS OBRAS 368
1. Definição de Santificação 368
2. A Causa Eficiente da Santificação 370
3. Os Movimentos Internos da Santificação 371
4. O Meio pelo qual se Efetua a Santificação 372
5. A Necessidade da Santificação e das Boas Obras 374

6. O Estado Imperfeito da Santificação Cristã na Vida Presente 379
7. A Doutrina das Boas Obras 384
7.1. A Definição de Boas Obras 384
7.2. As Obras dos Gentios 389
7.3. O Progresso do Cristão em Boas Obras 392
8. A Recompensa das Boas Obras 395
9. O Grande Valor das Boas Obras 397
10. A Perversão das Boas Obras 399
11. A Santificação e a Vida Cristã 402
11.1. A Vida Cristã e a Cruz 402
11.2. A Vida Cristã e a Oração 406
11.3. A Vida Cristã e a Esperança da Vida Eterna 411

A DOUTRINA DA PERSEVERANÇA 413

A DOUTRINA DOS MEIOS DA GRAÇA 418
1. Definição do Termo 418
2. Os Meios da Graça em Geral 419
3. Doutrinas Errôneas Acerca dos Meios da Graça 424
4. A Importância da Doutrina dos Meios da Graça 432
5. Os Meios da Graça em Forma de Absolvição 433
6. Os Meios da Graça no Antigo Testamento 439
7. Os Meios da Graça e a Oração 440

LEI E EVANGELHO 443
1. Definição de Lei e Evangelho 443
2. Particularidades Comuns à Lei e ao Evangelho 444
3. Relação Antagônica entre Lei e Evangelho 446
4. A Relação Íntima entre Lei e Evangelho 449
5. A Arte de Fazer Distinção entre Lei e Evangelho 451
6. Os que Abrem Mão da Verdadeira Distinção entre Lei e Evangelho 455

A DOUTRINA DO SANTO BATISMO 457
1. A Divina Instituição do Batismo 457
2. O que Torna o Batismo um Sacramento 459
3. O Batismo - um Meio da Graça Verdadeiro 461
4. O Uso do Batismo 465
5. A Quem a Igreja Deve Batizar 466
6. Os Ministrantes do Batismo 468
7. A Necessidade do Batismo 469
8. Sobre Costumes Batismais 470
9. O Batismo de João Batista 473

A DOUTRINA DA SANTA CEIA **475**
1. A Instituição da Santa Ceia 475
2. A Relação entre a Ceia e os demais Meios da Graça 476
3. A Doutrina Escriturística da Santa Ceia 478
4. A Doutrina Luterana e as Palavras da Instituição 487
5. Diferentes Relatos das Palavras da Instituição 489
6. Os Elementos Materiais na Santa Ceia 491
7. Que Faz da Santa Ceia um Sacramento 494
8. A Finalidade da Santa Ceia 498
9. Quem Será Admitido à Santa Ceia 502
10. A Necessidade da Santa Ceia 504

A DOUTRINA DA IGREJA CRISTÃ 505
A. A Igreja Universal 505
1. Definição do Termo 505
2. Doutrinas Errôneas Acerca da Igreja 507
3. Atributos da Igreja Cristã 510
4. A Glória da Igreja Cristã 512
5. Como se Funda e se Mantém a Igreja 514
B. Das Igrejas Locais 516
1. Definição do Termo 516
2. A Instituição Divina das Igrejas Locais 517
3. Igrejas Ortodoxas e Heterodoxas 518
4. As Igrejas Heterodoxas e o Verdadeiro Discipulado 520
5. A Inadmissibilidade de Comunhão Espiritual com Igrejas Heterodoxas 521
6. Separatistas ou Cismáticos 522
7. A Igreja Representativa 522

DO MINISTÉRIO PÚBLICO **525**
1. Definição do Termo 525
2. O Ministério Público e o Sacerdócio Espiritual de Todos os Crentes 526
3. O Ministério Público é Instituição ou Ordenação Divina 528
4. O Ministério Público é Necessário? 530
5. O Chamado ao Ministério 531
6. Da Ordenação 535
7. O Ministério Cristão não Constitui um Estado Espiritual 537
8. O Poder do Ministério Público 539
9. A Relação dos Ministros Cristãos entre si 539
10. O Ministério Público é o Ofício Supremo na Igreja 540
11. Do Anticristo 541

DA ELEIÇÃO ETERNA OU PREDESTINAÇÃO 545
1. Definição do Termo 545
2. Como os Crentes Devem Considerar a sua Eleição 549
3. O Objeto da Eleição Eterna 552
4. A Relação entre a Fé e a Eleição Eterna 556
5. A Finalidade da Doutrina da Eleição Eterna 559
6. As Sagradas Escrituras não Ensinam uma Eleição para a Condenação 563
7. Por que Muitos Rejeitam a Doutrina Escriturística da Eleição Eterna 566

DAS ÚLTIMAS COISAS (ESCATOLOGIA) 569
1. A Morte Temporal 569
2. As Condições da Alma entre a Morte e a Ressurreição 571
3. O Segundo Advento de Cristo 575
4. A Ressurreição dos Mortos 580
5. O Juízo Final 584
6. O Fim do Mundo 585
7. A Condenação Eterna 586
8. A Salvação Eterna 591

ÍNDICES 598
Expressões 598
Índice de Passagens Bíblicas 602
Índice Onomástico 603
Índice Remissivo 616

APRESENTAÇÃO

A edição origem da *Dogmática Cristã*, em língua inglesa, é de 1934. Posteriormente, foi traduzida para diversas línguas. A primeira edição portuguesa foi publicada em 1957.

Ao longo desses anos tem servido como livro-texto para alunos de Teologia e pastores. Todavia, todos esses anos também envelheceram a *Dogmática*. Embora os fundamentos básicos da Teologia luterana permaneçam os mesmos, o livro carece de atualização em relação aos movimentos teológicos que surgiram após o seu lançamento. De outro lado, certos enfoques característicos típicos da época perderam sua razão de ser.

Apesar disso, no entanto, a Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB) resolveu continuar investindo na *Dogmática*, julgando que, mesmo que desatualizada em alguns pontos, continua sendo um instrumento valioso para o aprender e pensar teológicos. Esta edição é o resultado deste investimento.

Após alguns anos fora do mercado, esta nova edição é oferecida com uma série de procedimentos que, de certa forma, rejuvenescem a *Dogmática*. O texto foi totalmente revisado. Em certos casos, termos que perderam o sentido ou tiveram o seu sentido alterado, foram atualizados. O estilo foi trabalhado no sentido de adequar-se um pouco mais ao que é praticado hoje. As citações de documentos das Confissões Luteranas foram substituídas por textos de traduções que surgiram posteriormente, como o *Livro de Concórdia*. A edição original era oferecida em dois volumes. Julgou-se que a edição em apenas um volume favorece o seu uso.

Esta edição revista e ampliada da *Dogmática* valoriza-se ainda mais pela inclusão de uma série de

índices. Ao todo, foram adicionados quatro índices: onomástico, remissivo, de passagens bíblicas e de expressões estrangeiras. Este trabalho foi realizado por *Fábio Igor Senger Werner*, estudante de Teologia do Seminário Concórdia.

Além da equipe da Concórdia Editora, esta nova edição da *Dogmática* foi trabalhada por professores de Teologia da IELB. Também merece destaque o fato de que parte dos custos de produção e impressão foram cobertos pela Lutheran Heritage Foundation, dos EUA.

O retorno da *Dogmática Cristã* ao mercado brasileiro é motivo de gratidão a Deus, na certeza de que ela continuará sua jornada de sucesso como um manual sistemático dos ensinos bíblicos.

Dieter Joel Jagnow
Julho de 2004

PREFÁCIO

ATENDENDO AO FATO DE QUE O PRESENTE MANUAL DE DOGMÁTICA CRISTÃ teve sua primeira publicação em 1934 e, salvo a correção de algumas poucas *errata*, não sofreu nenhuma alteração essencial, bem que se pode, agora que o mesmo aparece em tradução vernácula, acrescentar, num prefácio, um breve apanhado da moderna concepção liberal da doutrina cristã.

A intenção deste livro, ao ser publicado há vários anos, foi fornecer um manual conciso para uso dos estudantes que desejassem familiarizar-se com os dogmas da ortodoxia luterana. Conquanto não fosse uma tradução da *Dogmática Cristã* do Dr. Franz Pieper, composta de três volumes, nem tampouco simples antologia de parágrafos ou pensamentos reunidos em coleção, ainda assim se orientou por essa obra grandiosa no seu objetivo geral. Dessa forma, as referências do presente compêndio não vão além da *tecnologia experimental* conforme representada pelo Dr. Ludwing H. Ihmels (falecido em 1933), o último teólogo luterano conservador do tipo moderno positivo da escola de Erlangen. E se o Dr. F. Pieper, em sua *Dogmática Cristã* (de 1917 a 1924), não aludiu à teologia dialética, tinha por razão primordial o fato de que o pensamento bartiano ainda não se havia desenvolvido o suficiente para possibilitar uma opinião adequada sobre os seus possíveis méritos ou deméritos.

Ao compor o seu compêndio de Teologia doutrinária, o autor estava muito menos interessado nas discussões duvidosas de tendências liberais modernas específicas em Teologia do que na apresentação positiva dos ensinamentos sagrados das Santas Escrituras e das Confissões Luteranas nas suas divergências fundamentais do Romanismo, Calvinismo e Unitarismo. Isso veio aumentar consideravelmente o valor do livro, que, agora, foi traduzido para o espanhol, o francês e o português e, em forma de ensaio detalhado, também para o japonês; porque, enquanto as tendências liberais em Teologia vêm e passam, a Palavra de Deus, conforme exposta na Escritura e declarada nas Confissões Luteranas está definitivamente fixada como a Verdade que permanece para sempre. Professando o princípio do *sola scriptura,* ou seja, da Escritura como única fonte e regra de fé e vida cristã, a ortodoxia luterana tira os seus ensinamentos tão-somente da Bíblia como Palavra inspirada de Deus. Mantendo o princípio do *sola gratia,* ou seja, da salvação só pela graça, examina todos os ensinamentos à luz escriturística do amor salvador de Deus pela humanidade pecadora revelado em Cristo Jesus e, assim é, em todos os sentidos, cristocêntrica. Finalmente, fiel ao princípio da *gratia universalis,* ou seja, da graça universal, proclama a graça gratuita de Deus em Cristo a todos os pecadores e não faz a mínima restrição à redenção pelo

Salvador divino. Em última análise, todo erro doutrinário na cristandade vai de encontro a um desses três princípios fundamentais da Escritura e, eventualmente, a todos os três. A verdade dessa afirmativa fica comprovada pelas muitas aberrações da Teologia cristã nos tempos modernos. Toda heresia, em última instância, opõe-se ao Cristo divino como único Salvador do ser humano e ao seu precioso Evangelho da salvação pela graça por meio da fé no seu sangue vertido no Calvário como a última esperança escatológica do ser humano.

A Teologia liberal moderna principia com Schleiermacher (1834), o qual, depois do estúpido reinado do crasso racionalismo, desejou reconduzir os teólogos de sua época a uma nova apreciação dos valores positivos na religião. A Teologia que Schleiermacher desenvolveu em seu *A Fé Cristã* (*Der Christliche Glaube*) não era a da Escritura nem das Confissões cristãs ortodoxas. Conquanto empregasse a terminologia cristã tradicional, Schleiermacher não permitiu que uma só doutrina bíblica ficasse incontestada, mas subverteu cada verdade da Escritura, desde a inspiração divina até a escatologia. Fazendo da religião uma questão exclusiva de sentimento, sustentava que, se a pessoa sente estar em comunhão de vida com Cristo, ou se sente consciente de sua união real e duradoura com Deus, pode estar segura de sua salvação, creia ou não na mensagem evangélica. Influenciado pela filosofia panteísta de Spinoza e o racionalismo niilista de Kant, Schleiermacher advogou um sistema de liberalismo panteísta que, em todos os sentidos, tinha efeito subversivo para a fé cristã.

Aproximadamente meio século depois de Schleiermacher, Albrecht Ritschl (1889) apresentou um sistema de doutrina liberal um tanto diverso, embora conservasse idéias fundamentais de Kant e Schleiermacher. Segundo Ritschl, os fatos da Teologia se produzem e têm sua origem na consciência religiosa pessoal do indivíduo. À imitação de Schleiermacher, Ritschl também repudiou as Sagradas Escrituras como única fonte de fé e substituiu-as pela percepção de Deus por meio da experiência individual. Sustentou ser Cristo mero gênio religioso e não o Filho eterno de Deus, embora tenha o valor de Deus. Negou enfaticamente a satisfação vicária ou substituinte do divino Redentor e considerou a imortalidade da alma, como também a esperança cristã da vida eterna em Cristo Jesus, questões indiferentes. Viu, além disso, no Reino de Deus, no qual centralizou o seu ensino, uma simples organização geral ou uma comunhão dos seres humanos e considerou sua principal característica a assistência mútua no espírito de amor cristão. Em virtude de sua ênfase viva e constante com respeito a uma Teologia do aquém, Ritschl é considerado o pai do Modernismo e do Evangelho social, embora tivesse o cuidado de revestir os seus pensamentos negativos e liberais com expressões ortodoxas positivas da tradição cristã. Como Schleiermacher, também Ritschl possui numerosos adeptos tanto no continente europeu como entre os liberais

anglo-saxões. O pioneiro e representante na América foi Rauschenbusch, freqüentemente chamado pai do Evangelho social naquele continente.

Da escola liberal de Schleiermacher e Ritschl, o pensamento religioso liberal passou facilmente para o desenvolvimento novo e niilista extremo da escola histórico-religiosa, também conhecida como escola de religião comparativa, cujo representante máximo no campo da sistematização foi Ernst Troeltsch (1923). A *religionsgeschichtliche Schule,* como é largamente conhecida também em áreas fora da Alemanha, era ardorosamente subsidiada pelo bispo sueco Nathan Soederblom (1931), que foi ferrenho adepto de Ritschl. Ao passo que Schleiermacher procurava ancorar a verdade religiosa no sentimento e Ritschl na percepção intuitiva do divino, o produto histórico-religioso do Liberalismo obteve as verdades básicas da religião dos fatos conhecidos da revelação geral conforme se apresentam universal e continuamente nas várias religiões étnicas da humanidade. Segundo essa escola, o estudo e o confronto de todos os sistemas religiosos do mundo capacitam o teólogo a alcançar as verdades religiosas que são centrais e básicas e, dessarte, constituem a religião verdadeira. O Cristianismo é apenas uma das muitas religiões, mas nele a revelação divina atingiu o clímax. Jesus, na opinião dessa escola, é único, por isso que é o supremo revelador histórico de Deus. Contudo, a exemplo de Schleiermacher, também os proponentes da escola histórico-religiosa repudiam a divindade de Cristo e sua satisfação vicária e, com isso, a espinha dorsal do Cristianismo, a saber, o Evangelho da redenção pela morte substituinte de Cristo.

Desta forma crassamente anticristã de Liberalismo, desenvolveu-se gradualmente um Humanismo mais do que pagão, o qual, sob a influência do pessimismo niilista de Nietzche e da autoglorificação quase insana que se seguiu à sua filosofia de desespero, tentou destronar Deus e entronizar o ser humano como substituto do soberano Senhor. O rude desesperar dessa ilusão perversa ocorreu quando, ao término da primeira guerra mundial, os sonhos otimistas de uma evolução progressiva e de efeitos super-heróicos da parte do super-ser humano foram desfeitos. O otimismo desiludido agora deu lugar ao desespero total. O ídolo de poder em que o Humanismo confiara havia fracassado.

Essa grande crise proporcionou a Karl Barth (nascido em 1886) uma oportunidade para se aproximar do mundo liberal paralisado, com nova Teologia, que recebeu os vários nomes de "Teologia da crise", "Teologia da palavra", "Teologia dialética", "Teologia existencial", "Teologia bartiana", "bartianismo" ou também "nova ortodoxia". Embora influenciado por Kant, Schleiermacher e Ritschl, Barth, opostamente aos tipos antiquados do pensamento liberal, construiu sobre os três dogmas fundamentais do Calvinismo: a soberania de Deus, a pecaminosidade e falibilidade do ser humano e a necessidade de confiança em Deus, um sistema de pensamento

dogmático que, a despeito dos seus muitos remanescentes do Racionalismo e Humanismo, representava tentativa nova em orientação religiosa e despertou, a princípio, interesse geral, visto converter o pensamento teológico em novos canais de idéias. O ponto central no ensino de Barth era sua insistência na necessidade de ir além de Schleiermacher e Ritschl, de volta a Lutero e Calvino. Utilizou os seus dogmas teológicos fundamentais para uma nova forma de Teologia que possuísse uma mensagem alentadora, estimulante para os que haviam falhado em sua confiança otimista e humanística no progresso evolucionário, tanto em religião como em moralidade. Em pouco tempo, ele tornou-se para muitos um ser humano novo com mensagem nova.

Dificilmente se poderão atribuir a Barth ensinamentos definidos além dos dogmas puramente fundamentais do seu sistema, visto que tão freqüentemente modificou suas opiniões teológicas. A muitos ele parece ter-se tornado mais conservador, por reafirmar os seus dogmas teológicos de ano para ano. A diferença evidente entre o jovem e o velho Barth dificilmente se poderá negar. Além disso, os numerosos companheiros de Barth, com predominância de Emil Brunner, suprem a nova ortodoxia de tantas idéias religiosas pessoais novas, as quais Barth, em parte repudia e, em parte aceita, que se torna muito difícil saber o que é central no Liberalismo neo-ortodoxo. Todavia, perduram os três elementos básicos do pensamento bartiano. O primeiro consiste em que Deus é o "Santo Alguém Outro" que difere do ser humano, não só quantitativamente, mas também qualitativamente e que, por conseguinte, não admite nenhuma glorificação do ser humano nem o seu próprio destronamento como soberano Senhor. O segundo elemento básico no sistema religioso de Barth consiste nisto: que o ser humano é completamente pecaminoso e tão desamparado e, por isso mesmo, não pode ser seu próprio salvador. Deve-se, portanto, condenar como arrogância e idolatria o otimismo humanístico, que espera se salve o ser humano a si mesmo. O terceiro elemento fundamental da Teologia bartiana consiste nisto que o ser humano deve confiar em Deus, embora a sua fé nele constitua um "salto no vácuo" (*ein Sprung in einem Hohlraum*). É essa insistência nos princípios religiosos tradicionais que induz muitos a considerar a Teologia bartiana "ortodoxia", ainda que a qualifiquem de "nova" ortodoxia, ou ortodoxia "neo-reformada". Evidentemente, essa ortodoxia deve significar alguma coisa. Diga-se, de passagem, que a mensagem bartiana foi ouvida por teólogos, não só no continente europeu, mas também na Inglaterra, Escócia e, sobretudo, na América, onde muitas escolas teológicas, entre elas o Seminário Teológico de Princetown, que noutros tempos foi presbiteriano ortodoxo, se converteram em seus ardorosos seguidores.

A nova ortodoxia, conforme foi desenvolvida por Barth, Brunner, Thurneysen, Gogarten e outros, demonstrou ser um apelo religioso excitante, mas um apelo que não é ortodoxo no sentido de Teologia cristã tradicional.

Esse fato reconheceu-o o Dr. Hermann Sasse, de Erlangen, há muitos anos, o qual, em sua excitante obra *"Was heisst lutherisch?"*, teceu o seguinte comentário: "Em Karl Barth, a Teologia liberal produziu seu próprio conquistador. Pôde ele dominar a Teologia liberal por ser osso dos seus ossos e carne da sua carne.

Torna-se, naturalmente, impossível caracterizar com exatidão a nova ortodoxia por meio de poucas citações; todavia, algumas declarações características extraídas dos seus criadores e defensores podem indicar, tanto o seu afastamento da Teologia cristã tradicional, como sua orientação pelo Liberalismo. Em seu *opus magnum,* a *Kirchliche Dogmatik,* Barth, por exemplo, se opõe com veemência à doutrina da infalibilidade da Bíblia. Os profetas e apóstolos, afirma ele, eram seres humanos falíveis e, portanto, sujeitos ao erro também quando escreviam a revelação de Deus. As Escrituras Sagradas são, por conseguinte, falíveis mesmo no seu conteúdo religioso ou teológico. (*Kirchliche Dogmatik, 2,* p.558ss) Segundo a nova ortodoxia, a Bíblia não contém a Palavra de Deus nem tampouco é a Palavra de Deus. Ela tão-somente se torna Palavra de Deus, quando ele a emprega como meio para sua auto-revelação mediante um encontro que submete o ser humano a uma convicção existencial. Segue-se a isso que os verdadeiros ensinamentos da Escritura não têm, em si, nenhuma importância e, por conseguinte, não se pode fundar sobre a Bíblia nenhum sistema de doutrina cristã nos moldes tradicionais da Igreja Cristã. Barth repudia, não só a inspiração verbal (Deus revelou-se aos santos escritores mediante palavras inteligíveis a serem gravadas na Escritura), mas também o próprio conceito da inspiração bíblica no sentido da Teologia tradicional. A inspiração verbal, segundo Barth, ocorre na vida da Igreja e de seus membros individuais, pois é a "divina decisão" que se repete continuamente na vida da Igreja e de seus membros. (*Kirchliche Dogmatik, 2;* p.594) Conseqüentemente, os propugnadores da nova ortodoxia não se opõem de modo algum à obra destrutiva do alto criticismo radical; porquanto a revelação, na opinião deles, não ocorre na história ordinária, mas unicamente na história original, ou na super-história. Isso significa que nem a revelação divina, nem a queda do ser humano, nem mesmo o nascimento de uma virgem e a obra redentora de Cristo se devem classificar propriamente como acontecimentos históricos. (cf. Davi Hedegard, *Ecumenism and the Bible;* Concílio Internacional das Igrejas Cristãs. Singel 386, Amsterdam - C, Holanda; p.47ss) Ao negar, assim, a verdade cristã fundamental do *sola scriptura,* a nova ortodoxia nega toda a verdade cristã objetiva, substituindo-a por um subjetivismo teológico altamente ilusório. Finalmente, segundo a nova ortodoxia, não tem lá muita importância o que a pessoa crê com respeito à Bíblia e seus sagrados ensinamentos. Desse modo, o Liberalismo bartiano dinamita o fundamento da fé cristã e, com isso, destrói toda a fé cristã no seu sentido histórico.

A nova ortodoxia, contudo, nega também o princípio cristão fundamental do *sola gratia.* Tanto Barth como Brunner falam na verdade da expiação de Cristo, todavia não apresentam a morte expiatória de nosso Redentor "segundo as Escrituras". (1 Co 15.3) Diz, por exemplo, Brunner: "A expiação não constitui história. A satisfação, a expiação da culpa humana, a cobertura do pecado pelo seu sacrifício não é coisa que se possa compreender do ponto de vista da história. Esse acontecimento não pertence ao plano histórico. Seria absurdo dizer-se: "No ano 30, deu-se a expiação do mundo". (*The Mediator,* p.504ss) Todavia, se a expiação não é histórica e se, no ano 30 A.D., não ocorreu a expiação do mundo, então a humanidade não foi redimida pelo Cristo histórico e pela redenção histórica; então também todos os seres humanos ainda permanecem nos seus pecados e não existe, de modo nenhum, a fé cristã nem o Evangelho. (cf. 1 Co 15.13-19) A nova ortodoxia anula o elemento fundamental mais central da fé cristã: a salvação somente pela graça por meio da fé no sangue do Salvador humano-divino, Jesus Cristo, derramado no Calvário para remissão dos pecados do ser humano.

Semelhantemente, a Teologia subjetiva da nova ortodoxia anula todos os demais ensinamentos fundamentais da fé cristã histórica. S. Paulo, ao escrever acerca de Himeneu e Fileto, que negaram a doutrina da ressurreição, declara que esses hereges "perverteram a fé" (2 Tm 2.18) e "vieram a naufragar na fé". (1 Tm 1.19) Brunner, contudo, escreve em *The Mediator* (p.277): "Todo o que afirma que o Novo Testamento nos dá um relato definido e sólido da ressurreição, ou é ignorante, ou inconsciente." (cf. também Brunner; *A Doutrina Cristã da Criação e da Redenção*; pp.366-372.) Os propugnadores da nova ortodoxia realmente empregam a terminologia tradicional da Igreja Cristã, contudo, nas suas elocuções e escritos, esses termos não têm o sentido que possuem na Teologia cristã tradicional. A Teologia bartiana é, por conseguinte, essencialmente falsa e enganosa e, em última análise, apenas um novo aspecto e nova aplicação do Liberalismo.

Muitos teólogos na Escócia, na Inglaterra e na América advogaram a nova ortodoxia como uma espécie de medida teológica eqüidistante, ou seja, o caminho do meio entre a ortodoxia cristã e o modernismo radical, que repudia a doutrina cristã totalmente. A nova ortodoxia, todavia, não pode satisfazer nem o confessor cristão, nem o modernista incrédulo para quem o Evangelho da redenção de Cristo constitui extrema estupidez. Rejeita-a o Modernismo, por fazer-se passar por uma espécie de ortodoxia cristã, ou não estar disposta a acompanhar inteiramente os extremistas liberais no repúdio a um sistema dogmático positivo. Deve rejeitá-la o crente cristão, por ser "nova" a sua chamada "ortodoxia", isto é, por ser um Liberalismo ardilosamente dissimulado que não permite a ortodoxia cristã permanecer no seu sentido tradicional.

Em seguida à nova ortodoxia, a *Teologia lundense,* na Suécia, ocupou, durante muitos anos, o espírito dos teólogos como movimento que reconduzia

a Teologia à fé cristã tradicional. A Teologia lundense, em sua forma atual. deve sua existência, em grande parte, a Gustaf Aulen e Anders Nygren, dois professores de Teologia que, por muitos anos, exerceram suas atividades na universidade sueca de Lund; daí o nome "lundense". Posteriormente, ambos se tornaram bispos na Igreja Luterana Sueca do Estado. Houve, naturalmente, outros que desenvolveram esse novo tipo de Teologia, tais como Elinar Billing, Gustaf Ijungren, Ragnar Bring e Hjalmar Lindroth, para mencionar apenas alguns. Todos foram escritores prolíficos no intuito de "aprofundar" a herança da Reforma de Lutero, particularmente, de "aprofundar" os conceitos de Deus, da revelação, da graça e outros mais empregados pelo grande Reformador de Wittenberg. Sua pesquisa em torno de Lutero foi benéfica nisto: estimulou um estudo mais diligente da Teologia de Lutero e restaurou à eminência determinados pontos de doutrina que o Racionalismo havia pervertido ou condenado a completo esquecimento.

A despeito desse fato, é, contudo, verdade que o lundenismo não é a Teologia da Igreja Cristã tradicional. Há, naturalmente, diversidades nas atitudes dos lundenses para com a ortodoxia luterana. Não há dúvida de que Anders Nygren está muito mais perto dos conceitos fundamentais de Lutero acerca da Teologia cristã do que Aulen, para não mencionar Nathan Soederblom, a quem, pode-se dizer, remontam as investigações em torno de Lutero na Suécia. Em sua obra muito conhecida *Agape e Eros,* Nygren expõe, muito primorosamente, a antítese entre o ponto de vista cristão e o pagão acerca da salvação, ou entre a graça divina e o merecimento humano, assim como o lundenismo deu grande ênfase ao *sola gratia e sola fide* em geral. Há, porém, nessa Teologia, remanescentes da Teologia de Ritschl e Barth, de sorte que ela é considerada, com justiça, como pertencente à linha de pensamento neoliberal (cf. Hedegard, *O Ecumenismo e a Bíblia,* p.55ss), especialmente no que se refere ao problema crucial da autoridade em religião e, muito particularmente, no que diz respeito à pergunta sobre se a autoridade religiosa está ancorada unicamente nas Sagradas Escrituras ou, também, na experiência humana.

A respeito dessa importante pergunta, o manual de Dogmática Cristã de Aulen, conhecido sob o nome de *A fé da Igreja Cristã,* não deixa dúvidas quanto ao fato de que, bem como Ritschl e Barth, também Aulen adota o que se conhece como ponto de vista "histórico" da Bíblia. Isso quer dizer que, na sua investigação bíblica, ele emprega o chamado método científico ou crítico de análise da Escritura. Esse método racionalista submete a Palavra de Deus à investigação negativa e crítica da presunçosa razão humana e proclama como veredito seu que as Sagradas Escrituras se contradizem mesmo nas suas doutrinas mais centrais. (cf. *A fé da Igreja Cristã,* p.190ss.)

Essa aproximação negativa da Escritura vem desde o arcebispo sueco Nathan Soederblom, que era pessoalmente um adepto da escola histórico-

religiosa e por quem Aulen foi grandemente influenciado no seu tempo de estudante. Imitando Soederblom, também Aulen acredita que a revelação de Deus é "contínua", de sorte que o plano divino de salvação revelado no Evangelho de Cristo não está definitivamente consumado nem, tampouco, integralmente exposto nos livros canônicos da Bíblia. (cf. *op. cit.*, p.45.) Outrossim, a exemplo de Soederblom, Aulen repudia os milagres no sentido bíblico do termo, (cf. *op. cit.*, p.101) e, sobretudo, o milagre do nascimento de Cristo de uma virgem, conforme sustenta a Teologia cristã tradicional. (*Ibid.*, p.222) Segundo Aulen, a fé significa que o ser humano é dominado por Deus e que, assim, se volta para Deus e se confia a ele. (*Ibid.*, p.22). Essa afirmação contradiz a Teologia luterana, a qual, baseada na Escritura, sustenta que a fé é essencialmente confiança nas promessas divinas do Evangelho em Cristo Jesus, produzida pelo Espírito Santo mediante a Palavra e os sacramentos. A definição da fé de Aulen segue o conceito de Barth e confunde Lei e Evangelho, obscurece o sentido da fé e introduz nela um elemento pernicioso de sinergismo.

Pode-se acompanhar o afastamento de Aulen da fé cristã tradicional através do seu modo de tratar as doutrinas da cristologia e da soteriologia em sua obra de doutrina cristã. Ele deixa de afirmar, aí, os ensinamentos da ortodoxia luterana em termos corretos, ou chega mesmo a rejeitá-los integralmente. Não se pode, naturalmente, avaliar o Lundenismo com exatidão, apenas pelos ensinamentos de Aulen. Todavia, enquanto os seus ensinamentos continuarem incontestados pelos lundenses, não podem escapar à crítica de que, "a exemplo do bartianismo, a Teologia lundense não é ortodoxia nova", mas "efetivamente uma forma nova e pior de modernismo". (Hedegard, *O Ecumenismo e a Bíblia*, p.57). Mesmo o teólogo liberal Nels Ferre Has definiu o pensamento lundense como "retorno do relativismo total para a afirmação absoluta da religião, mas não para o *literalismo bíblico do passado*" (isto é ortodoxia cristã; o grifo é nosso; cf. Neve, *História do Pensamento Cristão* II, p.184ss).

Nesse breve apanhado da história do pensamento liberal nos dias modernos, pudemos focalizar apenas alguns líderes liberais de destaque e algumas doutrinas liberais que se salientam. Poder-se-iam mencionar muitos outros líderes e muitas outras objeções à Bíblia e suas doutrinas sagradas. Às vezes, a gente fica perplexo, analisando como, apesar dessa avalanche de confusões teológicas liberais e de ataques contínuos ao Evangelho da salvação, a Palavra de Deus pôde permanecer, não apenas numa forma conservadora, mas em toda a sua verdade e pureza escriturísticas. Ela, todavia, permaneceu, e isto se deu pela graça e poder de nosso exaltado Senhor Jesus Cristo, ao qual todas as coisas serão sujeitas. (1 Co 15.28) Nem o crasso racionalismo, nem tampouco as opiniões racionalistas de Schleiermacher, Ritschl, Troeltsch, Barth e Aulen, com todos os seus adeptos e suas muitas heresias, puderam

destruir o Evangelho salvador de nosso divino Redentor. "A palavra do Senhor permanece eternamente." (1 Pe 1.25) Essa promessa divina demonstrou sua veracidade também no período moderno de luta tecnológica liberal contra o Evangelho de Cristo. O Cristo eterno permanece e vence todos os seus adversários finitos e perversos.

O número dos inimigos da fé cristã tem sido, na verdade, grande, porém, o grupo heróico dos confessores cristãos que se levantaram em defesa da Bíblia inspirada e de suas verdades sagradas, tem sido grande. Se houve um Adolfo Harnack, devotado seguidor de Ritschl, que acabou negando toda a verdade cristã, houve também um Theodósio Harnack, seu pai crente, que defendeu a ortodoxia luterana corajosamente. Frederico Delitzsch, estudioso da civilização assíria, considerou as narrativas bíblicas do Velho Testamento essencialmente mitos orientais. Todavia, Franz Delitzsch, seu piedoso pai, defendeu a autoridade divina das Sagradas Escrituras em suas brilhantes obras exegéticas. Um judeu converso, o professor Frederico Philippi, teólogo luterano afamado, foi quem pediu aos seus contemporâneos liberais que não rejeitassem o Cristo divino, pois o teólogo renunciara a tudo o que lhe era caro da herança recebida, por amor a Cristo. Não repudiassem a doutrina escriturística da inspiração bíblica em razão da qual a Bíblia era o fundamento seguro onde podia firmar a sua fé. Se o professor congregacionalista liberal Calhoun, por ocasião da convenção do Concílio Mundial das Igrejas, realizado em Evanston no inverno de 1954, levantou a voz contra Cristo como esperança do mundo no sentido cristão tradicional, o professor luterano Schlink, ergueu-se ousadamente em defesa da fé cristã no sentido da ortodoxia luterana tradicional. Em toda a parte do mundo atual - no continente europeu, na Inglaterra, na Escócia, nos Estados Unidos da América do Norte e onde quer que predomine o Cristianismo - as testemunhas cristãs defendem as doutrinas da Bíblia inspirada, em especial a preciosa verdade evangélica da salvação pela graça mediante a fé no Cristo humano-divino. Com fidelidade e poder se prega, em todo o mundo, o Evangelho do gracioso Reino de Cristo para testemunho a todas as nações ao se aproximar o fim do mundo. (Mt 24.14) As portas do inferno não podem prevalecer contra os muitos heróis da fé que divulgam a Palavra divina em tantos lugares e de tantas maneiras diferentes. Como nosso Senhor, também sua Palavra divina tem a promessa do Pai: "Domina no meio dos teus inimigos." (Sl 110.2)

O abaixo assinado não se desculpa por rejeitar o falsamente chamado "método dogmático científico", mediante o qual seres humanos incrédulos e arrogantes subordinaram a Palavra de Deus à sua investigação presunçosa e injusta. Nem por se servir da aproximação tradicional da Dogmática Cristã que se curva em obediência às Sagradas Escrituras como Palavra de Deus inspirada, infalível e autorizada. Aceita, também, sem qualquer dúvida e crítica, os sagrados ensinamentos da Santa Bíblia como Palavra de Deus

inspirada e eterna. Desse método cristão, serviram-se os piedosos mestres: Dr. Franz Pieper, Dr. C. F. W. Walther, líder e fundador da Igreja Luterana - Sínodo de Missouri, o Dr. Martinho Lutero, Reformador destemido da Igreja, e S. Paulo, grande apóstolo de Cristo, chamado e eleito para ensinar e defender a verdade eterna das Sagradas Escrituras. Este apóstolo ainda apela para nós em nome do divino Senhor, o Cristo exaltado, para que sejamos fiéis a esse método cristão, nas suas palavras inspiradas: "Toda Escritura é inspirada por Deus." (2 Tm 3.16) E disse o Senhor Jesus: "Bem-aventurados são os que ouvem a Palavra de Deus e a guardam!" (Lc 11.28)

O autor encerra com as palavras do último parágrafo de seu "Prefácio" da edição inglesa publicada em 1934; porquanto, mesmo que muitas coisas desde então sofreram mudanças, a doutrina cristã não se alterou, mas, à imitação de seu divino Autor, continua sendo a mesma ontem, hoje e eternamente:

"Que esta obra cristã saia para a sua missão de ajuda a todos os estudiosos da dogmática que desejam fazer uso dela no seu aprendizado da doutrina cristã. Apesar das deficiências que possa ter, não obstante é um testemunho claro e correto da Palavra de Deus e da doutrina pura de Lutero", pois foi composta com permanente consideração do mandamento de nosso Senhor: "Se alguém fala, fale de acordo com os oráculos de Deus." (1 Pe 4.11)

John Theodore Mueller
Saint Louis, Missouri, EUA

Natureza e Conceito da Teologia
(De Natura Et Constitutione Theologiae)

Introdução à Teologia Cristã
(Prolegomena)

1. O Ponto de Vista Escriturístico do Teólogo Cristão

Em virtude da diversidade de opiniões e tendências que atualmente reina entre os teólogos, faz-se necessário ao teólogo cristão, antes que apresente o seu tratado dogmático, que declare, em termos claros e inequívocos, o ponto de vista que norteou a elaboração deste trabalho.

O ponto de vista dos *teólogos racionalistas* consiste nisto: que a verdade seja determinada pela razão humana à luz das pesquisas científicas. Por isso, o teólogo liberal não reconhece as Sagradas Escrituras como fonte e norma de fé. Tem, para si, que esse velho padrão de doutrina cristã foi substituído pelos padrões da razão e da filosofia que ele próprio estabeleceu. O seu tratado dogmático é escrito a partir desse ponto de vista. Uma vez que esse ponto de vista é antiescriturístico, segue-se que toda a sua Teologia é racionalista, naturalista e totalmente oposta à Palavra de Deus.

O ponto de vista do *teólogo católico-romano* é este: que a verdade precisa ser determinada tanta pelas Sagradas Escrituras como pelas tradições "infalíveis" da Igreja, conforme se acham estabelecidas nos decretos e resoluções do papa. Desse modo, aceita como fonte e norma de fé, além das Sagradas Escrituras (às quais acrescenta falsamente os livros apócrifos), uma coisa que é estranha e mesmo oposta às Sagradas Escrituras, conferindo-lhe autoridade igual à divina. Esse ponto de vista errôneo vem comprovar o caráter anticristão da Teologia papista; porque também ele está em oposição direta às Sagradas Escrituras.

O ponto de vista do moderno *teólogo protestante racionalizante* consiste no seguinte: embora admita serem as Sagradas Escrituras um "arrolamento de verdades reveladas", contendo as doutrinas que, para sua salvação, os cristãos devem crer, essas verdades salvadoras devem ser determinadas, não mediante qualquer declaração autoritária da Bíblia, mas pela "consciência da

fé cristã", ou o "eu regenerado" ou, ainda a "experiência cristã" do teólogo (*das christliche Glaubensbewusstsein, das wiedergeborene Ich, das christlicle Erlebnis*). Em sua opinião, não é propriamente a declaração objetiva das Sagradas Escrituras, porém a "piedosa consciência de si mesmo do sujeito dogmatizante" (*das fromme Selbstbewusstsein des dogmatisierenden Subjekts*) a norma que, em última análise, decide sobre o que é ou não verdade divina. A moderna Teologia racionalista é, pois, um movimento de independência das Sagradas Escrituras (*eine Los-von-der-Schrift-Bewegung*) rumo a uma fonte e norma de fé estabelecidas pelo próprio ser humano. Esse movimento pode diferir quanto ao grau, contudo é sempre o mesmo quanto à natureza. É fundamentalmente antiescriturístico e tem sua origem na incredulidade da carne corrompida. O ponto de vista do teólogo racionalista moderno deve, igualmente, ser rejeitado como contrário às Sagradas Escrituras.

O ponto de vista do qual o presente tratado de dogmática foi escrito consiste em que *as Sagradas Escrituras são a única fonte e norma de fé e vida cristãs,* pela simples razão de que a Bíblia é a Palavra de Deus divinamente inspirada, absolutamente infalível e inerrante, tanto no seu todo, como em cada passagem isoladamente. Portanto, toda vez que a Bíblia se pronuncia, o assunto se dá por plenamente decidido. *Scriptura locuta, res decisa est.* Esse ponto de vista identifica as Sagradas Escrituras com a Palavra de Deus; não sustenta apenas que a Bíblia *contém* a Palavra de Deus, mas também que *é a Palavra de Deus,* completa e absolutamente, em todas as suas partes.

O fato de que *esse ponto de vista é o único exato* se comprova pelas declarações e pela atitude, tanto de Cristo, como de seus inspirados apóstolos. Nosso Salvador não aceitou nenhuma outra forma senão as Sagradas Escrituras. Rejeitou as tradições dos fariseus e as "argumentações" dos saduceus. Ao afirmar as suas doutrinas divinas e refutar o erro, baseava os seus ensinamentos no firme fundamento da Palavra de Deus. Assim enfrentou as tentações de Satanás com a enfática afirmativa: "Está escrito" (Mt 4.4) e permaneceu fiel a esse princípio durante todo o seu ministério. (cf. Jo 5.39; Mt 5.17-19; Jo 8.31,32)

Os apóstolos consideravam também as Sagradas Escrituras, incluídos os seus próprios ensinamentos inspirados, orais ou escritos, como a única fonte e norma de fé. (cf. Gl 1.8; 2 Tm 3.15-17; Tt 1.9; 1 Co 14.37; 2 Pe 1.19-21) Na época da Reforma, ao se restaurar a Bíblia como única autoridade da fé cristã, Lutero novamente a proclamou como "fonte de toda a sabedoria". (Lutero, Edição de Saint Louis, I p.1289ss). Declarou o grande Reformador: "Deves crer que o próprio Deus fala na Bíblia, e a tua atitude deve-se conformar com esta fé." (S. L., III, 21) Aqueles que, à imitação dos teólogos escolásticos, se desviaram da Palavra de Deus, baseando suas opiniões e doutrinas no fundamento da razão ou da filosofia, eram acusados de "monstros" (*portenta*) por Lutero. A alegação dos teólogos racionalistas modernos de que a atitude

de Lutero, com respeito à autoridade das Sagradas Escrituras, era "um tanto livre" (*eine freiere Stellung*) é desfeita pelas próprias declarações do Reformador, que são claras e enfáticas. À semelhança de Lutero, todos os teólogos cristãos têm, em todos os tempos, sustentado que a Bíblia é a Palavra de Deus inspirada e, portanto, a única fonte e norma da fé cristã - verdade que mantiveram firme contra todos os adversários.

Os teólogos racionalistas modernos declaram não poder identificar as Sagradas Escrituras com a Palavra de Deus ou aceitá-las como única norma de fé. Afirmam que o seu senso de realidade não permite (*Wirklichkeitssinn*), reclamando ele outras normas fora e além das Sagradas Escrituras, por exemplo: a sua "piedosa consciência de si mesmo", sua "experiência cristã" e outras da mesma qualidade. Na realidade, essa alegação não faz outra coisa senão demonstrar quão seriamente se iludem; visto que somente da Palavra de Deus se pode adquirir o conhecimento da verdade. A fé cristã, por conseguinte, se fundamenta unicamente na Palavra de Deus. Nosso divino Senhor declara que só conheceremos a verdade, se permanecermos na sua Palavra conforme anunciada por ele mesmo e por seus profetas e apóstolos. (Jo 8.31,32; 17.20; Ef 2.20)

A história da Igreja Cristã comprova a exatidão das Palavras de Cristo de maneira inequívoca. Todos os teólogos que, em qualquer época, desprezaram as Sagradas Escrituras como única norma de fé, negaram, invariavelmente, as doutrinas cristãs afins, como a satisfação vicária de Cristo, a justificação pela graça mediante a fé, etc. (cf. Dr. F. Pieper, *Christliche Dogmatik,* Vol. I, p.4ss). Assim Hofmann, o pai da Teologia moderna do "ego" (*Ichtheologie*), negou a satisfação vicária de Cristo, ensinando a Teologia pagã de salvação sem a obra redentora de Jesus. Isso está comprovado pela confusão doutrinária que se produziu toda vez que se ignorou ou renunciou o princípio de que as Sagradas Escrituras são a única autoridade em matéria de religião. Essa confusão em assuntos de doutrina ocorrerá sempre que se tomem normas que diferem das Sagradas Escrituras por base da doutrina cristã. A Teologia subjetiva jamais poderá suprir a Igreja Cristã com um fundamento de fé verdadeiro. Sem a Bíblia como única fonte e padrão de fé, a Igreja se acha desprovida de todo e qualquer alicerce, seja ele qual for, sobre que se possa assentar a sua fé. Ela se encontra em meio a um turbilhão de idéias subjetivas contraditórias, todas nocivas à fé cristã.

2. Da Religião em Geral

A etimologia do termo *religião* continua sendo um ponto de controvérsia. Escreve o dogmático luterano Hollaz: "Acham alguns que o termo *religião* seja derivado de *religare* (Lactâncio), outros de *relegere* (Cícero). De acordo com a primeira derivação, religião significa a obrigação de render-se

devidamente culto a Deus ou a qualquer coisa que imponha obrigações e deveres ao ser humano. De acordo com a outra etimologia, religião vem a ser atenção diligente que se dá às coisas referentes à adoração de Deus. A primeira derivação é a mais aceita. (*Doctr. Theol.*, p. 21). O dogmático luterano Quenstedt menciona os termos gregos *threeskeia*, Tg 1.26; *eusébeia*, 1 Tm 4.8; *logikee latreia*, Rm 12.1 como sinônimos de religião. Contudo, nenhum desses termos é sinônimo perfeito de religião, embora cada um deles designe e realce um aspecto particular do vocábulo *religião*. A verdadeira religião consiste na comunhão com o verdadeiro Deus mediante a fé em Jesus Cristo. Ainda assim, a controvérsia em torno da acepção etimológica de religião não nos deve perturbar, visto que, em última análise, o significado de um vocábulo não depende da sua derivação etimológica, porém, do seu uso corrente (*usus loquendi*).

Não poderemos deduzir nenhuma definição satisfatória do emprego usual do termo religião, se pretendermos incluir nele tanto a religião cristã, como as não-cristãs. Embora ambos, cristãos e pagãos, façam uso do termo *religião*, cada grupo lhe associa as próprias idéias e acepções específicas que, segundo veremos, se contradizem. Esse assunto requer atenção especial.

A investigação revela que *todas as religiões pagãs se acham em oposição direta à religião cristã*. São todas, sem exceção, religiões da Lei. Para o pagão, religião quer dizer um sério empenho do ser humano em reconciliar as divindades por seus próprios esforços ou obras, como sejam: adoração, sacrifícios, conduta moral, ascetismo, etc. Nesse particular, todas as religiões não-cristãs estão acordes, não importa o quanto possam diferir nos detalhes em separado. Também não podemos esperar outra coisa, porquanto os pagãos, por natureza, nada sabem do Evangelho (1 Co 2.6-10: "Falamos [...] a sabedoria [...] oculta, [...] a qual nenhum dos poderosos deste século conheceu"), mas apenas sabem da Lei divina que está escrita no seu coração. Daí todos os seus pensamentos religiosos girarem em torno da Lei, de maneira que, do princípio ao fim, as suas religiões são, e na verdade têm de ser, *religiões legalistas*.

Os cristãos crêem que a verdadeira religião consiste exatamente no oposto. *Para os cristãos, a religião significa verdadeira fé no Evangelho de Jesus Cristo* ou na mensagem da graça revelada nas Sagradas Escrituras. De acordo com essa notícia, efetuou-se perfeita reconciliação entre Deus e o ser humano mediante a satisfação vicária (*satisfactio vicaria*) do Cristo divino-humano, o Redentor do mundo. Disso decorre que religião, no verdadeiro significado do termo, deve ser atribuída somente aos que crêem em Jesus Cristo. E é precisamente o que a Palavra de Deus ensina à esse respeito. De acordo com ela, a verdadeira religião consiste na comunhão com Deus mediante a fé em Jesus Cristo. Testifica, por isso, Paulo: "Sabendo, contudo, que o ser humano não é justificado por obras da Lei e sim mediante a fé em Cristo Jesus, também temos crido em Cristo Jesus, para que fôssemos justificados pela fé em Cristo, e não por obras da Lei." (Gl 2.16)

Toda vez que teólogos ou denominações inteiras dentro da cristandade negarem a doutrina central da justificação pela graça, mediante a fé em Cristo. seja em seu todo ou em parte, tais indivíduos ou corporações eclesiásticas estarão abrindo mão da acepção cristã de religião e adotando o modo de ver pagão. Serão apóstatas da fé cristã, como declara Paulo: "De Cristo vos desligastes. Vós que procurais justificar-vos na Lei: da graça decaístes." (Gl 5.4) Em síntese, a doutrina da salvação pela fé e a da salvação pelas obras são antagônicas (*opposita*), uma excluindo necessariamente a outra, de maneira que, se alguém de algum modo confia em suas próprias obras para a salvação, na realidade já não professa a religião cristã.

A diferença fundamental entre a religião cristã e todas as demais assim chamadas religiões foi indicada pelo prof. Max Mueller da Universidade de Oxford, o qual escreve: "No desempenho dos meus deveres durante quarenta anos de professor do sânscrito na Universidade de Oxford, devotei muito tempo ao estudo dos livros sagrados do Oriente. Identifiquei esta nota fundamental, este diapasão, por assim dizer, de todos os ditos livros sagrados [...] este é um estribilho através de todos eles- salvação pelas obras. Todos dizem que a salvação deve ser adquirida, comprada mediante certo preço. O único preço, a única moeda capaz de adquiri-la é as nossas obras e merecimentos. A santa Bíblia, nosso Livro Sagrado, é, do começo ao fim, um protesto contra essa doutrina. As boas obras são-nos, na verdade, impostas nesse livro sagrado, contudo, apenas como resultado de um coração agradecido; são apenas sacrifícios de louvor, frutos de nossa fé. Jamais serão o preço do resgate dos verdadeiros discípulos de Cristo. Não ignoremos o que há de excelente, verdadeiro e meritório nesses livros sagrados; ensinemos, porém a hindus, budistas e maometanos que existe apenas um Livro sagrado que lhes pode servir de verdadeira luz naquela hora terrível em que tem de passar para o mundo invisível. É a Bíblia que contém esta Palavra fiel, digna de ser crida por todos os seres humanos, mulheres e crianças, não somente por nós cristãos - que Cristo veio ao mundo para salvar pecadores". (cf. Pieper, *Christliche Dogmatik*, I, p.15ss)

3. Do Número de Religiões no Mundo

Tem-se calculado o número de religiões no mundo de maneiras diversas. Falamos comumente de quatro religiões diferentes: cristã, judaica, maometana e pagã. Mesmo que se possa empregar semelhante enumeração, jamais se deve esquecer que, em última análise, todas as religiões, necessariamente, se reduzem a duas classes: as religiões da Lei, isto é, aquelas que fazem por reconciliar a divindade mediante as obras da Lei, e a religião do Evangelho, isto é, a crença, divinamente operada e produzida pelo Espírito Santo mediante os meios da graça, de que Deus se reconciliou com o pecador sem qualquer obra da parte deste, por meio da satisfação substituta de Cristo

Jesus e que, desse modo, a salvação é um presente, do qual o pecador se apropria mediante a fé em Cristo.

Essa divisão de religiões em dois grupos distintos e mutuamente excludentes está de acordo com as Escrituras. A Escritura Sagrada reconhece tão-somente como religião verdadeira a que ensina que o pecador é salvo pela fé em Cristo. Afirma que desalojar todas as religiões de origem humana e estabelecer, por todo o mundo, a religião do Evangelho salvador de Jesus Cristo é missão da Igreja Cristã. O Grande Mandamento de nosso Senhor diz: "Ide por todo o mundo e pregai o Evangelho a toda criatura. Quem crer e for batizado, será salvo; quem, porém, não crer, será condenado." (Mc 16.15,16) O Salvador glorificado disse a Paulo: Envio-te aos gentios "para lhes abrires os olhos, e os converteres das trevas para a luz e da potestade de Satanás para Deus, a fim de que recebam remissão de pecados e herança entre os que são santificados pela fé em mim." (At 26.17,18) De acordo com essa declaração expressa na Escritura Sagrada, todos quantos não crêem no Evangelho são mantidos em trevas e no poder de Satanás, do qual só poderão ser libertos mediante a santificação pela fé.

Desse modo, a Palavra de Deus reconhece unicamente a religião cristã como verdadeira e apta para trazer a salvação aos seres humanos; apenas ela merece o nome de religião, pois só ela concilia Deus com o ser humano pecador. Chamando-se as formas de culto de feitura humana de religião, está-se usando o termo num sentido impróprio, do mesmo modo como os ídolos são chamados "deuses", apesar de, na realidade não o serem. Sendo assim, torna-se impossível achar-se um conceito generalizado que agrupe, numa só classe, todas as religiões existentes no mundo. Em virtude de sua origem, o Cristianismo não pertence à categoria de religiões humanas.

Todos quantos negam essa verdade, embora acreditem que se possa estabelecer definição generalizada de religião, não consideram a diferença fundamental entre a religião de Cristo e as religiões de origem humana. Definiu-se a religião como sendo "a relação pessoal do ser humano para com Deus". Essa definição é muito abrangente para referir-se tanto à religião cristã como às pagãs. Todavia, à primeira análise da "relação do ser humano para com Deus", evidencia-se a insuficiência do conceito. Visto que todos os seres humanos são pecadores, a sua relação com Deus é, por natureza, de temor, de desespero e, conseqüentemente, de ódio a Deus. Essa situação desgraçada é comprovada, tanto pela Escritura, como pela experiência. De acordo com os claros ensinamentos da Palavra de Deus, todo ser humano que não nascer de novo pela fé em Cristo, está "sem Cristo", "não tendo esperança", e "sem Deus no mundo". (Ef 2.12) Apesar do seu grande empenho em reconciliar-se com Deus mediante as suas obras, continua no seu temor e desesperança, pois permanece debaixo da maldição e condenação da Lei divina. Paulo atesta a realidade disso, quando escreve: "Todos quantos, pois, são das obras da Lei,

estão debaixo de maldição." (Gl 3.10) O mesmo apóstolo declara, ainda, que "as coisas que os gentios sacrificam, é a demônios que as sacrificam, e não a Deus". (1 Co 10.20) Em resumo, enquanto o indivíduo estiver sem a fé em Cristo, a sua relação pessoal com Deus será feita de terror, desespero e desolação e, por conseguinte, também de inimizade contra Deus. (Rm 8.7)

Entretanto, a relação pessoal com Deus se transforma tão logo o indivíduo se torna filho de Deus pela fé em Cristo; é quando obtém "boa consciência," (1 Pe 3.21), a certeza da graça de Deus, a convicção de que os pecados lhe são perdoados e a feliz esperança da vida eterna. "Se alguém está em Cristo, é nova criatura; as coisas antigas já passaram; eis que se fizerem novas." (2 Co 5.17) Com lindas Palavras, Paulo descreve em Rm 5.1,2 esta bendita relação, onde diz: "Justificados, pois, mediante a fé, temos paz com Deus por meio de nosso Senhor Jesus Cristo, por intermédio de quem recebemos igualmente acesso, pela fé, a esta graça na qual estamos firmes; e gloriamo-nos na esperança da glória de Deus." E outra vez, no versículo 11: "também nos gloriamos em Deus por nosso Senhor Jesus Cristo, por intermédio de quem recebemos, agora, a reconciliação." É, pois, a relação pessoal do crente para com Deus exatamente o oposto da relação pessoal do incrédulo para com Deus. É uma relação feita de paz, alegria e felicidade.

Definiu-se, ainda, religião como sendo "o método da adoração de Deus". Essa definição é perfeitamente adequada, quando diz respeito à religião cristã, mas não como definição de religião em geral, visto que todas as religiões não-cristãs certamente não são "métodos da adoração de Deus". Verdadeira adoração de Deus é possível apenas mediante a fé em Cristo, conforme nos afirma nosso Senhor, ao declarar: "[...] que todos honrem o Filho do modo por que honram o Pai. Quem não honra o Filho não honra o Pai que o enviou." (Jo 5.23) Toda "adoração de Deus" sem Cristo desonra a Deus: portanto, longe de ser adoração, é, em verdade, blasfêmia e oposição a Deus. Na verdade, é adoração de Satanás, conforme diz Paulo: "As coisas que os gentios sacrificam, é a demônios que as sacrificam, e não a Deus." (1 Co 10.20) Nessas Palavras, o apóstolo afirma, em termos que não deixam dúvidas, que os gentios não podem adorar o verdadeiro Deus. Por mais fervorosos que sejam no seu empenho em apaziguar as suas divindades, a sua adoração é culto aos demônios.

A razão disso é óbvia. Todas as religiões não-cristãs erram, tanto quanto ao objeto, como quanto ao método de adoração. Os gentios adoram objetos que não são divinos e, com isso, dão a outrem a glória que pertence a Deus, e o seu louvor às imagens de escultura. (Is 42.8) Semelhante adoração blasfema é abominação aos olhos de Deus e, por conseguinte, justamente o oposto da adoração verdadeira. As religiões não-cristãs trabalham em erro, também no que concerne ao método de adoração. Uma vez que os gentios desconhecem o Salvador dos seres humanos e, portanto, ignoram que devem confiar nele

para a salvação, procuram tranqüilizar as suas consciências mediante boas obras, toda vez que eles adquirem plena noção do seu pecado e culpa, e querem reconciliar os objetos da sua adoração. Porém, confiança em boas obras para a justificação é coisa que ofende a Deus e o provoca à ira. "Todos quantos, pois, são das obras da Lei, estão debaixo de maldição." (Gl 3.10) Esse é o veredito de Deus, segundo o qual condena uma adoração que se lhe oferece à base de méritos humanos.

Em síntese, não se pode definir a religião em geral como "o método da adoração de Deus", porquanto essa definição se aplica somente à religião cristã. Esse fato tem sido defendido ardorosamente por nossos dogmáticos luteranos. Escreve Hollaz: "Religião, impropriamente dito, significa método falso; propriamente dito, o método verdadeiro de adorar a Deus." (*Doctr. Theol.*, p.22) Essa distinção é tão vital quanto exata.

Ultimamente se tem definido religião, ainda, como sendo o "empenho do ser humano em se garantir, suprir e aperfeiçoar a vida particular e social com a ajuda de um poder superior, sobrenatural". Esse empenho, alega o teólogo alemão Kirn, é comum a todas as religiões, de sorte que nos fornece um conceito geral para definição de religião. Sem dúvida, essa definição adapta-se unicamente às religiões da Lei, ou religiões não-cristãs que, certamente, empenham-se em "se garantir, suprir e aperfeiçoar a vida particular" mediante esforços e obras humanos. Constitui o denominador comum de todas as religiões fora do Cristianismo; é, por natureza, inerente a todos os seres humanos a opinião errônea de que é preciso o ser humano se salvar através de boas ações (*opinio legis*). A religião cristã, porém, difere radicalmente desse falso conceito. Do princípio ao fim, é um protesto contra a doutrina falsa de que o ser humano necessita de "se garantir, suprir e aperfeiçoar a vida" por meio dos seus próprios esforços. Repudia integralmente a doutrina da justiça das obras e estabelece como princípio primário fundamental o fato de que o pecador é justificado somente pela graça, sem as obras da Lei. Em grande parte por causa dessa larga divergência entre a religião cristã e as religiões da justiça pelas obras, o Evangelho é escândalo para os judeus e loucura para os gentios. (1 Co 1.23; 2.14) Cego pelo pecado, o ser humano não deseja um meio de salvação que seja puramente por graça, pela fé no divino Salvador.

Torna-se evidente, a partir das afirmações acima, que, por ser a única religião verdadeira, o Cristianismo não deve ser colocado na mesma categoria das religiões de feitura humana. Não há conceito ou definição geral que abranja os dogmas distintivos do Cristianismo e os das religiões de criação humana. O Cristianismo constitui uma classe para si. Somente ele é religião verdadeira, ao passo que todas as demais são falsificações. Como a moeda falsa não pode ser dinheiro de verdade, as religiões criadas pelo ser humano jamais poderão justificar sua pretensão de serem verdadeiras. Se lhes aplica o termo *religião*, isso se faz num sentido inteiramente impróprio. Designando-as como

"religiões", fazemo-lo no mesmo sentido em que chamamos "dinheiro" às moedas falsas ou acepção na qual as Sagradas Escrituras empregam o termo "deuses" (*elohim*) para os ídolos pagãos. O emprego do nome, nesse caso, nunca significa que o objeto assim designado seja, realmente, o que o nome exprime. Os ídolos pagãos não são deuses, tampouco as formas pagãs de adoração são religião na verdadeira acepção do termo.

Em conformidade com isso, escreve Quenstedt (1,28): "Emprega-se o termo *religião,* ou imprópria e abusivamente, ou propriamente. Imprópria e abusivamente, é empregado para falsa religião, p. ex., para as pagãs, a maometana e a judaica, sentido este em que, no seu *Apparatus teologici,* Calixto trata das diferentes religiões do mundo, apesar do fato de que uma só religião verdadeira existe, a saber, a Cristã". No intuito de manterem esta doutrina, os dogmáticos luteranos jamais procuraram um conceito ou definição religiosa geral que abrangesse tanto a religião cristã como as não-cristãs, mas puseram a religião cristã numa categoria à parte como única religião e qualificaram de falsas e indignas do nome todas as demais. Tão-somente essa classificação é escriturística.

Fez-se, porém, aqui a objeção de que os dogmáticos ortodoxos não dispunham de adequado conhecimento psicológico, filosófico e histórico das diversas religiões não-cristãs, compreendendo-se daí por que fracassaram ao avaliar essas formas de adoração. Essa deficiência de avaliação, garante-se, vem sendo suprida por modernos trabalhos de pesquisa no campo da psicologia da religião, da filosofia da religião e da religião comparada (*Religionsgeschichte*). Entretanto, veremos que mesmo os resultados dessas investigações refutam a exatidão da antiga dupla divisão das religiões em verdadeira e falsa.

A moderna psicologia da religião esforça-se por dar a conhecer "a analogia dos fenômenos psicológicos" (*die GLeichartigkeit der psychologischen Erscheinungen*) que se percebem, tanto na religião cristã, como nas não-cristãs. Essa analogia, afirma-se, passou despercebida aos teólogos mais antigos e a esse fato se atribui sua incapacidade de encontrar um conceito ou definição genérica que abrangesse todas as religiões. Contudo, em resposta a essa acusação, podemos constatar que os fenômenos psicológicos da religião cristã e das não-cristãs em nada se assemelham. Na essência, são totalmente opostos entre si. No coração do incrédulo, percebemos geralmente "fenômenos psicológicos", tais como a consciência de culpa, uma consciência acusadora e condenadora, medo do castigo, fuga e ódio de Deus - tudo isso aliado a um constante desejo de apaziguar a divindade com boas obras. Como, porém, boas obras não podem reconciliar Deus, somam-se a isso "fenômenos psicológicos" de terror da morte, desesperança e desolação. Esses "fenômenos" vêm claramente citados na Bíblia (Ef 2.12): "[...] não tendo esperança"; (Hb 2.15): "[...] os que, pelo pavor da morte, estavam sujeitos à escravidão por toda a vida". Confirmam as inocentes confissões de honestos e sérios

pensadores pagãos de modo vigoroso o que as Sagradas Escrituras ensinam a esse respeito: todos eles repercutem a nota trágica do desespero espiritual ao considerarem a pecaminosidade e a culpa humanas.

Já na alma do filho de Deus, encontramos "fenômenos psicológicos" inteiramente opostos, tais como a consciência de culpa eliminada e de pecado perdoado, a paz com Deus (Rm 5.1-3), o amor filial de Deus e a confiança implícita na sua graça, o triunfo sobre a morte e a firme esperança da vida eterna. Todos esses "fenômenos psicológicos" vêm unidos ao sagrado desejo de servir a Deus por obras e em verdade, em sincera gratidão por seu dom de graça imerecido (Gl 2.20): "[...] esse viver que agora tenho na carne, vivo pela fé no Filho de Deus, que me amou e que a si mesmo se entregou por mim". Paulo enumera a diversidade dos "fenômenos psicológicos" pelos quais passou antes e depois de sua conversão. Escreve em (1 Co 15.9,10): "[...] pois persegui a Igreja de Deus. Mas, pela graça de Deus, sou o que sou". Com o propósito de convencer os seus Leitores da ventura que, para eles, significa a sua vocação cristã, chama-lhes continuamente a atenção para a diversidade "das experiências psicológicas" a que se viram sujeitos, primeiro como pagãos obscurecidos e, depois, como cristãos iluminados (Ef 2.5): "[...] estando nós mortos em nosso delitos, nos deu vida juntamente com Cristo". (cf. Ef 2.11-22; 1 Co 12.2,27; etc)

A analogia dos "fenômenos psicológicos" que os modernos estudiosos da psicologia da religião sustentam, é apenas *formal*, não *material*. Dessa maneira, vê-se que tanto cristãos como pagãos se empenham na adoração; mas quão radicalmente diferente é a sua adoração no que se refere à sua essência! Os cristãos oram, também os pagãos o fazem; contudo, quão grande é a diferença entre a oração cristã e a pagã! Daí não poder a psicologia da religião negar a diferença essencial que existe entre as religiões cristãs e as não-cristãs, e ter de admitir que a classificação das religiões em verdadeira e falsa é a única possível.

O mesmo se aplica ao estudo histórico da religião. A religião comparada (*Religionsgeschichte*) demonstra o fato de que todas as religiões, fora da cristã, são legalistas ou "religiões das obras". Elas mantêm como princípio básico o fato de o ser humano dever adquirir a sua salvação mediante obras meritórias. A alegre nova da salvação pela graça mediante a fé, ao contrário, se acha apenas na Bíblia. Desse modo, o estudo histórico da religião também não pode estabelecer nenhuma outra classificação de religiões, senão a dos dogmáticos luteranos, que puseram no primeiro grupo a religião cristã, que ensina a salvação pela graça e, no segundo grupo, todas as religiões de origem humana, que ensinam a salvação pelas obras. As "religiões das obras" poderão diferir em detalhes não-essenciais, que dependem de fatores climatéricos, psicológicos e raciais, mas todas estão acordes no princípio fundamental comum da salvação pelas obras.

Finalmente, também o estudo filosófico da religião, ou a filosofia da religião, não nos pode conduzir além da classificação das religiões em duas categorias distintas, conforme já mencionadas. O estudioso da filosofia da religião pode, naturalmente, operar tão-só com o conhecimento natural de Deus, ou seja, a Lei divina escrita no coração do ser humano. Se, porém, define religião por premissas puramente naturais, isto é, se examina a religião completamente separada da revelação divina, chegará obrigatoriamente à conclusão de que a religião consiste essencialmente no esforço do ser humano em se reconciliar com Deus à base de conduta meritória. Assim Sócrates, o maior dentre os filósofos gregos, embora sobrepujasse todos os demais pela elevação e sublimidade de suas idéias filosófico-religiosas, ainda assim exigiu que, na hora de sua morte, se sacrificasse um galo a Esculápio. Sócrates compreendeu a necessidade de um salvador bem maior do que qualquer possível salvador humano; porém, como lhe fosse desconhecido o verdadeiro Salvador, viu-se obrigado a confiar nas próprias obras para sua salvação. Também Emanuel Kant, geralmente considerado o primeiro filósofo da religião, sendo ainda o maior de todos os filósofos modernos, afirmou que, do ponto de vista puramente filosófico, é necessário que se considere a essência da religião "moralidade", e que a doutrina cristã da reconciliação não pode ser incluída em nenhum sistema especulativo de religião. A filosofia da religião deve, pois, entender por religião o esforço do ser humano em ganhar a salvação por meio de obras. Portanto, é preciso que também hoje se mantenha a divisão das religiões em duas classes estabelecidas, há séculos, pelos teólogos cristãos.

Há, porém, um sistema de filosofia da religião que procura construir as suas especulações racionalistas, baseando-se nas Sagradas Escrituras. Admitem os defensores desse tipo de filosofia da religião que as verdades reveladas nas Sagradas Escrituras ficam além da compreensão intelectual do ser humano. Por essa razão, devem ser cridas e aceitas como verdadeiras *a priori*. Todavia, o teólogo não deve dar-se por satisfeito com esse mero ato de crer. Deve, pela fé nas verdades divinas da revelação, progredir até a sua apreensão intelectual. O que o crente comum sabe por meio da fé, o teólogo deve compreender. Assim declarou Anselmo de Cantuária, o pai do Escolasticismo medieval: "*Credo, ut intelligam*". A intenção de Anselmo é, de certo modo, louvável. Ele procurou enfrentar e refutar os cépticos de seu tempo, que, *a priori*, repeliam como falsas as verdades reveladas, por ininteligíveis que eram para a razão humana. Anselmo pedia que primeiro se cressem as verdades reveladas, para que depois se pudesse demonstrá-las dialeticamente e compreendê-las racionalmente. Tinha por princípio fundamental que "o cristão deve avançar por meio da fé rumo à compreensão, e não por meio da compreensão rumo à fé". "*Christianus per fidem debet ad intellectuam proficere, non per intellectum ad fidem accedere.*" Os modernos defensores da falsamente chamada "Teologia científica" são discípulos de Anselmo. À imitação do seu mestre medieval, sustentam dever-se elevar a fé à ciência, porque só então se poderá compreender e demonstrar a religião cristã como a Verdade absoluta.

No entanto, esse empenho em conciliar a fé e a razão não é escriturístico. Assegura-nos Jesus que só conheceremos a Verdade, se, pela fé, permanecermos na sua Palavra. (Jo 8.31,32) No mesmo espírito, Paulo afirma que todo mestre da Igreja que não aderir à verdade de Cristo Jesus pela fé singela, "é enfatuado, nada entende, mas tem mania por questões e contendas de Palavras". (1 Tm 6.3,4) Tanto Cristo como Paulo são contrários ao empenho dos "teólogos científicos" em elevar a fé a um conhecimento, e a Verdade revelada à ciência humana. A razão disso é evidente. Não se pode baixar a religião cristã ao nível da compreensão intelectual do ser humano, sem que se perca o seu caráter e conteúdo sobrenaturais. A história demonstra, com clareza, como o empenho em "elevar" a fé ao nível do saber tem se revelado fatal. Anselmo negou a obediência ativa de Cristo, Abelardo negou-lhe a satisfação vicária e, em tempos mais recentes, adeptos da "Teologia científica" negaram, tanto a inspiração divina das Sagradas Escrituras, como a justificação do pecador pela graça, mediante a fé em Cristo. Dessa maneira, contestaram-se tanto os princípios formais como os materiais do Cristianismo. A religião cristã tem sido despojada do seu conteúdo divinamente revelado. A conseqüência final do emprego da filosofia na Teologia é o modernismo ou agnosticismo.

Casualmente, também esta última consideração vem comprovar a exatidão desta classificação dualista das religiões: verdadeira e falsas. O conteúdo da religião cristã é de natureza tal que, ou é bem aceito na íntegra pela fé, ou é inteiramente repudiado, uma vez que os mistérios da Verdade revelada não são reconhecidos pela razão humana. A razão pervertida do ser humano reconhece como verdadeira apenas a religião da Lei ou das obras, enquanto que se opõe à religião da fé. De outro lado, a Palavra divina condena como falsas todas as religiões das obras, do mesmo modo que declara a razão humana não-regenerada cega, morta e absolutamente incapaz de compreender as coisas do Espírito de Deus. (1 Co 2.14)

4. As Duas Fontes (*Principia Cognoscendi*) das Religiões Existentes

Conforme vimos, só há duas religiões essencialmente diferentes, a religião da fé ou do Evangelho e a religião das obras ou da Lei. Assim, só há efetivamente duas fontes (*principia cognoscendi*, princípios do conhecimento) de onde ambas essas religiões divergentes são extraídas. A religião das obras é de origem humana; é religião de feitura humana (*man-made religion*), com sua fonte e origem no coração humano, no qual Deus gravou a sua Lei divina, de modo que também os gentios, que não possuem a Escritura, (Rm 2.14) "conhecem a sentença de Deus" (*dikaiooma*, norma da justiça, *Rechtssatzung*), (Rm 1.32) e "mostram a norma da Lei gravada nos seus corações". (Rm 2.15) Fundamentada na Lei divina

gravada no coração do ser humano, a consciência acusa e condena o ser humano toda vez que o mesmo pratica o mal e, dessa maneira, ele é oprimido pela consciência de culpa, "[...] são, por isso, indesculpáveis" (Rm 1.20), "[...] testemunhando-lhes também a consciência e os seus pensamentos, mutuamente acusando-se, ou defendendo-se". (Rm 2.15)

Condenado assim pela própria consciência, o ser humano busca reconciliar a divindade mediante "boas obras", como sejam: adoração, sacrifícios, etc. Diz acertadamente a *Apologia*: "Porém as obras se tornam visíveis entre os seres humanos. A razão humana naturalmente as admira e, porque só vê obras e não compreende ou toma em consideração a fé, sonha que tais obras mereçam remissão dos pecados e justifiquem o pecador. Essa opinião da Lei (*haec opinio legis*) está ligada intimamente à razão humana por natureza; também não pode ser expulsa, a menos que sejamos divinamente iluminados. Contudo, é preciso que se preserve a mente (*revocanda mens est*) de semelhantes opiniões humanas a respeito da Palavra de Deus." (Art. III, 197)

A "opinião da Lei" de que a *Apologia* fala aqui, a saber, o conceito errôneo de que as obras mereçam remissão dos pecados e justifiquem o pecador, Paulo a chama de "religião da carne". Escreve, assim, aos gálatas, que procuravam a justificação nos seus merecimentos: "Sois assim insensatos que, tendo começado no Espírito, estejais, agora, vos aperfeiçoando na carne?" (Gl 3.3) Lutero interpreta corretamente essa passagem da seguinte maneira: "*Carne* aqui nada mais é que a justiça, a sabedoria da carne e os pensamentos da razão, que se esforça por justificar-se pela Lei." (S. L., IX, p.288ss) Que esse é realmente o sentido da Palavra *carne* nessa passagem, o contexto comprova claramente. Essa passagem, por conseguinte, ensina a verdade de que toda religião que procura adquirir a graça divina e remissão dos pecados por esforços humanos, não é de Deus, mas do ser humano. Sua fonte é o coração pervertido, não-regenerado.

A religião do Evangelho ou da fé, pelo contrário, não é de seres humanos, mas de Deus, que a revelou nas Sagradas Escrituras por intermédio dos seus profetas e apóstolos inspirados. (1 Co 2.6-10) "Expomos sabedoria entre os experimentados; não, porém, a sabedoria deste século [...] mas falamos a sabedoria de Deus em mistério, outrora oculta, a qual Deus preordenou desde a eternidade para a nossa glória; sabedoria essa que nenhum dos poderosos deste século conheceu [...] Mas, como está escrito: Nem olhos viram, nem ouvidos ouviram, nem jamais penetrou em coração humano o que Deus tem preparado para aqueles que o amam. Mas Deus no-lo revelou pelo Espírito", etc.

A religião da fé é, pois, no mais estrito sentido do termo, "sabedoria de Deus". (1 Co 1.24) É "feita por Deus" (*God-made*), e sua única fonte é o Livro de Deus, a Bíblia inspirada. (Jo 5.39; Rm 16.25,26; Ef 2.20; 1 Jo 1.4). Escreve Quenstedt (I, 33): "A única própria, adequada e ordinária fonte da Teologia e da religião cristã é a revelação divina contida nas Sagradas Escrituras; ou, o

que vem a ser o mesmo, somente as Escrituras canônicas são a fonte absoluta da Teologia, de sorte que só delas devem os artigos de fé ser deduzidos e comprovados". Ainda, I. 36: "revelação divina constitui a primeira e última fonte da Teologia cristã, além da qual não devem ir as discussões teológicas entre os cristãos". (*Doctr. Theol.*, p.127ss) É preciso que se mantenha essa verdade escriturística contra toda e qualquer forma de racionalismo, pelo qual os falsos profetas buscaram, em todos os tempos, perverter a verdade divina. A doutrina racionalista (pelagianismo, semipelagianismo, sinergismo, etc.) não vem de Deus, mas da carne, é antiescriturística e oposição a Deus. Na essência, é paganismo que destrói a verdade divina onde quer que seja aceito na Teologia e permitido que exerça sua influência. Quenstedt está com a razão, quando escreve (I, p.38): "A razão humana ou natural não é fonte da Teologia e nem das coisas sobrenaturais." (*Doctr. Theol.*, p.28)

Nem mesmo a *tradição* é fonte da fé cristã. Calov está inteiramente de acordo com as Sagradas Escrituras, ao declarar: "Negamos que haja, no presente, além e acima da Palavra de Deus escrita, outra Palavra de Deus, não escrita, que diga respeito a qualquer doutrina necessária à fé e vida cristãs, ainda não revelada nas Escrituras, e que tenha sido transmitida pela tradição, preservada pela Igreja e recebida com igual reverência." (*Doctr. Theol.*, p.28) Isso é verdadeiramente doutrina luterana e escriturística. Devemos procurar a Palavra de Deus tão-só no Livro de Deus; jamais noutra parte qualquer, conforme Quenstedt declara enfaticamente ao escrever (I, 44): "O consentimento da Igreja primitiva ou dos padres dos primeiros séculos depois de Cristo não constitui fonte de fé cristã, primária nem secundária, nem ainda produz fé divina, senão puramente humana ou provável." (*Doctr. Theol.*, p.28)

Por último, também devemos repudiar as chamadas *revelações particulares* como fontes de fé pois, como Hollaz exprime corretamente "depois de completado o cânon das Escrituras, nenhuma revelação nova e imediata foi dada que constituísse fonte fundamental de doutrina. (1 Co 4.6; Hb 1.1) (*Doctr. Theol.*, p.28)

A doutrina de uma revelação fixa, isto é, de uma revelação divina que nos é dada somente na Palavra de Cristo e dos profetas e apóstolos é, verdadeiramente, a doutrina das Escrituras. (Ef 2.20): "Edificados sobre o fundamento dos apóstolos e profetas, sendo ele mesmo, Cristo Jesus, a pedra angular." Por essa razão, a Teologia cristã, baseada nas Sagradas Escrituras, pode reconhecer apenas uma fonte da religião verdadeira, a saber, a inspirada e infalível Palavra de Deus: a Bíblia.

A religião da fé tem origem no Antigo Testamento, visto que foi revelada a Adão e Eva imediatamente após a queda. (Gn 3.15) Depois foi proclamada continuamente pelos profetas e crida por todos os fiéis do Antigo Testamento. (Gn 15.6): "E creu (Abraão) no Senhor, e isso lhe foi imputado para justiça." No Novo Testamento, tanto Cristo como os seus apóstolos se reportam

constantemente às promessas de fé reveladas no Antigo Testamento. (Lc 24.27): "E, começando por Moisés, discorrendo por todos os profetas, expunha-lhes o que a seu respeito constava em todas as Escrituras." (At 10.43): "Dele todos os profetas dão testemunho de que , por meio de seu nome, todo aquele que nele crê recebe remissão de pecados." (Rm 3.21): "Mas agora, sem Lei, se manifestou a justiça de Deus testemunhada pela Lei e pelos profetas." (Rm 4.3): "Abraão creu em Deus, e isso lhe foi imputado para justiça." Todas essas passagens vêm confirmar a verdade de que, também no Antigo Testamento, os seres humanos se salvaram unicamente pela fé em Cristo. A Lei divina jamais teve a função de salvar pecadores. A sua finalidade principal consiste em convencer os pecadores do seu pecado e culpa. (Gl 3.24): "De maneira que a Lei nos serviu de aio para nos conduzir a Cristo, a fim de que fôssemos justificados por fé." (cf. Rm 3.20; 7.7)

5. As Causas das Divisões Dentro da Cristandade

Desde que todas as religiões não-cristãs são de feitura humana, tendo origem no empenho do ser humano em adquirir a remissão dos pecados pelas obras, não estranha que surjam divisões de muitas e diversas formas. Escreve a *Apologia*: "E porque obra alguma traz a paz de consciência, novas obras foram de tempos em tempos excogitadas em aditamento às ordenanças de Deus (tinham, no entanto, os hipócritas por hábito inventar uma obra após outra, um sacrifício depois outro, por cega suposição e num desenfreamento sem pudor, e tudo isto sem a Palavra e mandamento de Deus, de má consciência, como temos visto no papado)." (Art. III, 87) A *Apologia* emprega essa declaração primeiro para os papistas, porém ela corresponde a todas as religiões das obras. Justamente porque as obras antigas jamais conseguem tranqüilizar a consciência culposa, é preciso que se experimentem novas obras para efetuar a cura da consciência atormentada pelo pecado. Desse modo, em todas as religiões de feitura humana, há uma multiplicação de "boas obras" que não acaba mais.

Espera-se, portanto, que, conseqüentemente, haja divisões entre os adeptos das religiões criadas pelos seres humanos. Um dá preferência a esta e outro àquela boa obra, de sorte que toda seita pagã tem as suas próprias formas de culto como seus próprios deuses. Já entre os adeptos da religião da fé, não há necessidade alguma de divisões, pois essa religião só tem *uma fonte de doutrina*, a saber, as Sagradas Escrituras que, por sua divina mensagem de graça, contentam o coração humano e fazem serenar a consciência humana, oferecendo gratuita remissão dos pecados a quantos crêem em Cristo. Em outras Palavras, de posse dessa Palavra de Deus e firmes na fé em Cristo, não há necessidade de que os cristãos estejam divididos em facções ou partidos.

As Sagradas Escrituras condenam toda divisão com muita severidade. Requerem de todos os crentes que procurem preservar a unidade do Espírito no

vínculo da paz. (Ef. 4.3) Com muita clareza, Paulo dá a conhecer a razão dessa exigência ao acrescentar (vv. 4-6): "Há somente um corpo e um Espírito, como também fostes chamados numa só esperança da vossa vocação; há um só Senhor, uma só fé, um só batismo; um só Deus e Pai de todos, o qual é sobre todos, age por meio de todos e está em todos." As divisões existentes em Corinto de tal modo encheram Paulo de horror, que ele escreveu: "Acaso Cristo está dividido?" (1 Co 1.13) Todos os crentes em Cristo são igualmente membros do seu corpo, não havendo, pois, motivo algum para qualquer possível divisão da Igreja Cristã.

Contudo, existem divisões desde a primeira proclamação da fé em Cristo, de sorte que sempre tem havido seitas dentro da Igreja visível. Procurou-se explicar essas divisões de diferentes maneiras, alegando diversidades climáticas ou raciais, sob o pretexto de que as pessoas pertencentes às diferentes zonas são afetadas diferentemente em suas emoções religiosas. Essas afirmações são inadequadas e, mesmo, falsas. São refutadas pelo simples fato de que os verdadeiros crentes em Cristo, que realmente guardam a unidade do Espírito pelo vínculo da paz, encontram-se espalhados pelo mundo todo, sejam quais forem as diferenças climáticas ou raciais que existam entre os seres humanos.

Muito pelo contrário! As divisões dentro da cristandade devem ser atribuídas a razões mais sérias. De acordo com as Sagradas Escrituras, são devidas a falsos profetas e apóstolos, os quais, em deslealdade para com a pura Palavra de Deus, disseminam as suas próprias noções perversas em nome da religião cristã e rejeitam as doutrinas específicas do Cristianismo, sobretudo a doutrina fundamental do Evangelho de que o ser humano é justificado pela graça por meio da fé, independentemente das obras da Lei. Semelhantes pseudo-apóstolos atribularam até as igrejas fundadas por Paulo e seus colaboradores. (Rm 16.17): "Rogo-vos, irmãos, que noteis bem aqueles que provocam divisões e escândalos em desacordo com a doutrina que aprendestes; afastai-vos deles." (1 Co 14.37): "Se alguém se considera profeta ou espiritual, reconheça ser mandamento do Senhor o que vos escrevo." (Gl 1.6-8): "Admira-me que estejais passando tão depressa daquele que vos chamou na graça de Cristo para outro Evangelho [...] Há alguns que vos perturbam e querem perverter o Evangelho de Cristo. Mas, ainda que nós ou mesmo um anjo vindo do céu vos pregue Evangelho que vá além do que vos temos pregado, seja anátema." (Fp 3.18): "Pois muitos andam entre nós, dos quais, repetidas vezes, eu vos dizia e, agora, vos digo, até chorando, que são inimigos da cruz de Cristo." As maliciosas tentativas de semelhantes pseudo-apóstolos de perverter o Evangelho de Cristo, em especial a doutrina central do Cristianismo: a salvação unicamente pela graça, mediante a fé na satisfação vicária do divino Redentor, explicam, de uma vez por todas, a existência das divisões no seio da cristandade.

A verdade dessa afirmação torna-se manifesta ao examinarmos as divisões maiores que existem no seio da Igreja Cristã: a divisão romana, a

divisão reformada, as várias divisões dentro da Igreja Luterana e as modernas escolas racionalistas de Teologia com suas inúmeras ramificações.

Mesmo que, em princípio, reconheça a autoridade divina das Sagradas Escrituras, a Igreja Católica Romana insiste em que a Bíblia deva ser interpretada de acordo com as resoluções da Igreja, que, em última análise, são do papa. Lutero, em *Os Artigos de Esmalcalde* (Parte III, Art.VIII, 4), afirma que o papa alega possuir todos os direitos no sacrário do seu coração (*in scrinio pectoris*). O resultado de semelhante interpretação das Sagradas Escrituras de acordo com a idéia da "Santa Madre Igreja" (*sancta mater ecclesia*) é este: que não somente rejeita o artigo fundamental da fé cristã, a doutrina da justificação unicamente pela graça, por meio da fé em Cristo, mas o maldiz expressamente, de sorte que todos os cristãos que alicerçam a sua esperança de salvação tão -somente em Cristo Jesus e não nas próprias obras e nos méritos dos santos, são declarados malditos. (*Concílio de Trento*, Sess. VI. can. 11.12.20) Desse modo, a divisão ou seita romana destitui a religião cristã do seu caráter e conteúdo específicos, e toda a sua Teologia é, como denomina Paulo, "religião da carne". O Romanismo está edificado sobre dois erros fundamentais que as Sagradas Escrituras condenam com o maior rigor: a infalibilidade papal em matéria de religião e a meritoriedade das boas obras do ser humano. São, sobretudo, esses dois erros que fazem da Igreja de Roma uma seita anticristã.

A facção reformada reconhece, também em princípio, a autoridade divina das Sagradas Escrituras. Na realidade, frente ao Luteranismo, a Igreja Reformada sustenta ser "mais exclusivamente escriturística" do que a Igreja Luterana. Ela diz que esta sempre foi propensa a ser "histórica" e "conservadora" de acordo com o princípio de que as tradições da Igreja se devam manter sempre que se possam conciliar com a Palavra de Deus. Todavia, essa distinção entre a Teologia reformada e a luterana não se baseia em fatos. Aquela não é "mais exclusivamente escriturística" do que esta. Pelo contrário, enquanto a Teologia romana requer uma interpretação das Sagradas Escrituras de acordo com a *sancta mater ecclesia*, a Teologia reformada insiste em que se deva interpretar a Bíblia de acordo com a razão humana, ou de acordo com os axiomas racionalistas.

Dessa maneira, guiada por axiomas racionalistas, a Teologia reformada repudia, antes de tudo, a doutrina dos meios da graça, isto é, a doutrina de que a Palavra de Deus e os sacramentos são os meios divinamente ordenados pelos quais o Espírito Santo opera diretamente a regeneração, a conversão e a santificação. A doutrina dos meios da graça vem afirmada claramente nas Sagradas Escrituras. (Rm 1.16; Tm 3.5,6; At 2.38; etc.) Em oposição a essa verdade escriturística, porém, a Teologia reformada sustenta o axioma racionalista de que "a graça eficaz age imediatamente". Separa as operações santificadoras do Espírito Santo dos meios da graça sob o pretexto de que o Espírito Santo não necessita de veículo pelo qual entre nos corações dos seres

humanos. (Zwínglio, *Fidei Ratio*; Calvino, *Inst.*, IV, 14.17; Hodge, *System. Theol.*, II 684; etc.) Foi esse axioma racionalista, empregado consistente e tenazmente, que motivou a divisão entre a Igreja Luterana e as Seitas Reformadas. Contra o Romanismo, Lutero teve que defender a verdade de que a Palavra de Deus não deve ser pervertida pelas idéias racionalistas da "Igreja". Contra o Zwinglianismo, teve que afirmar a verdade: a Palavra de Deus não deve ser pervertida pelas idéias racionalistas de alguns teólogos.

A Teologia reformada emprega um princípio racionalista, quando trata das doutrinas acerca da pessoa de Cristo e da Santa Ceia. Nega, com ênfase, a presença real do corpo de Cristo na Santa Ceia, sustentando que a presença de Cristo no sacramento é apenas espiritual, isto é, presença realizada pela fé do crente. Em outras Palavras, Cristo se acha presente na Santa Comunhão sempre que o comungante crente estiver unido a ele pela fé. A negação da presença real de Cristo na Santa Ceia contraria as palavras claras de Cristo na instituição da Ceia do Senhor: "Tomai, comei; isto é o meu corpo." Baseia-se unicamente no princípio racionalista de que o corpo de Cristo, realmente humano, pode ter somente presença visível e local (*visibilis et localis praesentia*). Não pode estar presente na Santa Ceia, porque está encerrado no céu. Isso quer dizer que, guiada pela razão humana, a Teologia reformada nega a presença ilocal do corpo de Cristo ensinada em passagens como Jo 20.19: "Trancadas as portas [...] veio Jesus, e pôs-se no meio"; (Lc 24.31): "E desapareceu da presença deles", etc. (*àphantos egéneto*)

A Bíblia atribui essa presença ilocal da natureza humana de Cristo a ele, em razão da união pessoal das duas naturezas e a conseqüente comunicação dos atributos. Apoiada na razão, a Teologia reformada nega a comunhão das duas naturezas de Cristo e a comunicação dos atributos. Declara que "o finito não pode conter o infinito". Desse princípio racionalista decorre um outro, a saber, que o corpo de Cristo não pode ter presença ilocal e, por conseguinte, desde a ascensão, mantém-se encerrado no céu. A divisão entre Zwinglianismo e Luteranismo deve-se atribuir à observância e defesa desses dois axiomas racionalistas por parte do primeiro. Lutero não pôde (1529) estender a mão de fraternidade cristã a Zwínglio em Marburgo, porque este mostrou possuir "outro espírito", a saber, o espírito racionalista, que é diametralmente oposto à fé cristã.

Por último, a Teologia calvinista nega a universalidade da graça divina (*gratia universalis*), ensinando que a graça de Deus é particular (*gratia particularis*), isto é, não abrange todos os seres humanos, mas somente os eLeitos, enquanto todos os demais estão predestinados para a perdição eterna. Essa doutrina é contrária às Sagradas Escrituras, que afirmam a universalidade da graça de Deus do início ao fim. Declaram, ainda, que a condenação do pecador não é devida a qualquer falta da parte de Deus em providenciar a sua salvação. (Jo 1.29; 3.16; 1 Jo 1.2; 1 Tm 2.4-6; etc.) Baseada em que, pois, nega

a Teologia reformada a universalidade da graça divina? Aqui empregam outro axioma racionalista como premissa sobre a qual procuram alicerçar a sua doutrina errônea. O princípio racionalista consiste nisto: "Temos de presumir que o resultado seja a interpretação da intenção de Deus." (Hodge, *Syst. Theol.*, II, 323) A Teologia reformada raciocina assim; "Porque nem todos se salvam, somos obrigados a concluir que Deus não pretende salvar a todos." Assim, a Teologia calvinista repudia as Sagradas Escrituras em favor de um argumento tirado da razão ou um axioma racionalista. Nesse afastamento da Palavra de Deus e a conseqüente entronização da razão é que a facção reformada está alicerçada. No instante em que a sua Teologia deixar de ser racionalista, também deixará de ser separatista.

Dentro das próprias fiLeiras das denominações reformadas, a doutrina calvinista da particularidade da graça divina tem sido negada com ênfase pela facção arminiana. A Teologia arminiana rejeita o erro calvinista de que Deus tenha, desde a eternidade, predeterminado certo número de seres humanos para a condenação. Contudo, de outro lado, a Teologia arminiana erra, quando nega que somente a graça (*sola gratia*) salva os pecadores. Em franca oposição à doutrina do *sola gratia,* tão claramente ensinada por Lutero, ela argumenta que a conversão e salvação do ser humano dependem, ao menos até certo ponto, da sua cooperação e do uso de seu livre-arbítrio. O Calvinismo nega a *gratia universalis*, enquanto que o Arminianismo nega o *sola gratia.* Desse modo, também o Arminianismo constitui afastamento das Sagradas Escrituras, as quais atribuem a conversão do ser humano exclusivamente ao monergismo divino. (Ef 1.19; Fp 1.29; 1 Co 1.23; 2.14) O Arminianismo não fez outra coisa senão retornar ao erro de Erasmo, o qual, no dizer de Lutero, "lhe foi ao gasnete" ensinando que o ser humano tem, por natureza, a faculdade de se aplicar à graça divina (*facultas se aplicandi ad gratiam*), cooperando assim na sua conversão.

O que se acabou de dizer acerca do Arminianismo, também tem aplicação ao Sinergismo. Também este nega o *sola gratia* e, em oposição às Sagradas Escrituras, afirma que a conversão do ser humano depende, em parte, da sua boa conduta, decisão própria, menor culpa, etc. O Sinergismo tentou introduzir na Teologia luterana, por intermédio de Melanchthon, a doutrina das três causas da salvação: o Espírito Santo, a Palavra de Deus e a vontade aquiescente do ser humano. Essa doutrina é inconfundivelmente anticristã e, quando crida, impedirá a conversão do pecador, uma vez que a fé salvadora se produz unicamente no coração contrito que, para a sua salvação, confia tão-só na graça divina. Os sinergistas se salvarão unicamente se renunciarem à sua doutrina errônea, apegando-se tão somente à graça de Deus em Jesus Cristo, ao sofrerem os terrores de consciência (*terrores conscientiae*). Diz-se de Melanchthon que, pessoalmente, não cria na sua doutrina errônea, porquanto sempre que se dirigia em súplica a Deus como pecador penitente, apelava

exclusivamente à graça divina para a salvação. Apesar disso, esse mestre influente, pela divulgação de seus erros sinergistas, ocasionou divisões que fizeram danos incalculáveis e continuam perturbando a Igreja atualmente.

Finalmente, podemos falar das divisões no Cristianismo que devem sua origem à moderna "Teologia científica". Essa Teologia racionalista, que vem desde SchLeiermacher e Ritschl, nega a doutrina cristã de que as Sagradas Escrituras são a infalível Palavra de Deus e, por isso mesmo, as despreza como única fonte e norma de doutrina. Conseqüentemente, repudia o único princípio pelo qual a Igreja Cristã pode conservar sua unidade inerente e essencial, visto que essa unidade não consiste em fórmulas externas, mas em concordância doutrinária, que não existirá mais, se as Sagradas Escrituras forem rejeitadas como única norma de fé, doutrina e vida.

A Teologia moderna sugere a "experiência cristã", a "consciência cristã", o "regenerado *eu*", e outros comportamentos como normas de fé. Todas essas "normas", em última análise, coincidem com a razão carnal que, por sua própria natureza, está em oposição à verdade divina. Isso fica comprovado pelos resultados que se verificam onde quer que se tenham adotado as "normas" anteriormente mencionadas. Vê-se, pois, que a Teologia racionalista moderna nega unanimemente a doutrina cardinal da justificação pela graça, mediante a fé. Ensina, porém, a doutrina pagã da salvação pela justiça das obras. Nega, também, a doutrina cristã fundamental da inspiração divina das Sagradas Escrituras e, conseqüentemente, a sua inerrância. Dessa maneira, rejeita dois artigos distintivos da fé cristã, promove divisões e causa escândalos contrários aos ensinamentos de Cristo e dos apóstolos. A Igreja Cristã exige que a Teologia moderna acabe com sua oposição às Sagradas Escrituras, pois elas são a única fonte e norma de fé e à satisfação vicária de Cristo como único meio para justificação do ímpio. É o que o mesmo Cristo exige. (Jo 8.31,32; 1 Pe 4.11)

Está, pois, claro este ponto: As divisões no Cristianismo devem sua origem ao total afastamento das Escrituras Sagradas e dos seus ensinamentos divinos. Onde quer que elas existam, serão atribuídas à perversão e rejeição da verdade divina, e é necessário que sejam condenadas como obra viciosa de Satanás e dos seus profetas.

A própria Igreja Luterana confessional tem sido chamada uma "seita" dentro da cristandade por escritores aluteranos. Essa acusação é muito injusta e deve-se a uma interpretação errônea da Reforma. A Reforma Luterana não foi um empreendimento que visasse à fundação de uma nova seita ou divisão dentro do Cristianismo, mas à restauração da Igreja corrompida em busca da primitiva pureza apostólica na doutrina e na prática. Logo, a Igreja Luterana confessional é a primitiva Igreja de Cristo e dos seus apóstolos, expurgada das corrupções dos erros papistas e restaurada no fundamento das Escrituras Sagradas. Seu caráter é verdadeiramente ecumênico; porquanto as suas doutrinas não são opiniões próprias, diferentes das opiniões e dogmas da Igreja

Apostólica, mas exatamente as mesmas doutrinas em torno das quais se centralizam os antigos credos ecumênicos da cristandade. Sua Teologia é a da Santa Bíblia, e somente da Bíblia; sua doutrina é a verdade divina da Palavra de Deus. Portanto, *a Igreja Luterana é a Igreja visível ortodoxa de Cristo na terra*. Isso tanto é sua reivindicação como sua glória, e ela desafia toda acusação de sectarismo que se fizer contra ela.

Admitimos, naturalmente, com franqueza, que também no seio da Igreja Luterana, as divisões se deram em virtude do afastamento das Sagradas Escrituras e das Confissões Luteranas, por parte de alguns teólogos, na doutrina, como na praxe. Por isso, ao usarmos o termo *Igreja Luterana*, não incluímos essas divisões ou facções, porém nos referimos exclusivamente à Igreja ou Igrejas Luteranas que são inteiramente escriturísticas e luteranas, seja na doutrina, seja na praxe. Em outras Palavras, Igreja Luterana é a que se mantém perfeitamente enquadrada nos princípios da Reforma.

No que se refere à *unidade cristã*, é preciso que se declare com vigor que tal bênção não é obra de ser humano, mas da graça divina. (Jo 17.11-15,20,21; Sl 86.11) Não bastam a influência, a sabedoria e o engenho humanos para conservar a unidade na fé e na doutrina. Essa preciosa dádiva é dom do Espírito Santo, que o outorga e mantém graciosamente mediante a Palavra de Deus. Por isso mesmo, todos os cristãos devem orar diligentemente pela unidade do Espírito e fazer uso constante dos meios da graça, pois apenas por eles, a unidade se conserva. Onde quer que se despreze ou ironize a Palavra de Deus, a verdadeira unidade na fé não pode prevalecer. Os cristãos permanecerão unidos na fé somente quando se mantiverem unidos em torno da Palavra de Deus.

6. O Cristianismo - A Religião Absoluta

A religião cristã é a religião absoluta, visto ser perfeita e não necessita, nem é passível de melhoramento ou desdobramento (*Ergänzung*). É dada por Deus (*theósdotos*) e é precisamente como Deus a quer, para que possa cumprir sua beneficente finalidade de salvar os pecadores. Atribuindo perfeição à religião cristã e um modo de ser absoluto, nem por isso queremos dizer que seja considerada, à luz do entendimento humano, "um todo logicamente perfeito" (*ein logisch vollkommente Ganzes*) ou um sistema logicamente completo e perfeito, em que não faltem elos na cadeia de raciocínio. O conhecimento do cristão, diz o apóstolo, e nisso inclui o seu próprio, não deixa de ser fragmentário. (1 Co 13.12): "Agora conheço em parte." O que o cristão conhece da sabedoria divina através da revelação constituiu apenas parte do inescrutável conhecimento de Deus.

A religião cristã, por outra, não é perfeita ou absoluta no sentido de que constitua o sistema de moral por excelência (*die vollkommente Moral*), embora isso, naturalmente, seja verdade. A Teologia moral das Sagradas Escrituras é,

na verdade, perfeita, porque gira em torno do perfeito amor de Deus e do próximo, tendo-o por seu objetivo. (Mt 22.37-40) Tanto suas exigências como o fim a que visa é o perfeito amor. (Mt 5.48): "Portanto, sede vós perfeitos, como perfeito é o vosso Pai celeste." Todavia, essa moral perfeita não constitui a essência da religião cristã; é, antes, o efeito, o fruto da fé cristã, que o Espírito Santo implanta no coração humano pelos meios da graça; ou, como poderíamos dizer mais sucintamente, é o resultado do Cristianismo em si. (1 Jo 4.9-21; Rm 12.1)

Ainda assim, a religião cristã é absoluta, isto é, completamente perfeita e insuperável. Há, para tanto, duas razões. Em primeiro lugar, ela não é nenhum código moral que instrua os seres humanos da maneira como possam reconciliar-se com Deus mediante boas obras, mas é a fé divina no admirável fato de que Deus, por Cristo, "reconciliou consigo o mundo, não imputando aos seres humanos as suas transgressões". (2 Co 5.19) Nesse sentido, a religião cristã é absoluta, isto é, perfeita e insuperável; pois, pelo Evangelho de Cristo, apresenta perfeita e incomparável reconciliação à humanidade pecadora efetuada mediante a satisfação vicária do Filho de Deus, o divino Redentor do mundo que satisfez as exigências da justiça divina (*obediência ativa*) e pagou o castigo do pecado (*obediência passiva*) por nós e em nosso lugar. (Gl 4.4,5; 3.13; Is 53; 2 Co 5.21) Todo pecador que crê nessa reconciliação ou remissão dos pecados é justificado, ou declarado justo pela graça, independentemente das obras da Lei. (At 26.18; Lc 24.46,47; Rm 10.17; 1 Co 2.4,5; Rm 3.28; 5.1) Esse é o glorioso dom que o Cristianismo oferece gratuitamente a todos os pecadores. Ele anuncia à humanidade perdida que, por graça, Deus atribui a perfeita justiça de Cristo ao ser humano pecaminoso, ímpio e condenado, pela fé, ou cobre a injustiça do crente arrependido com a perfeita justiça do seu divino Filho, Jesus Cristo. (Rm 4.5): "Ao que não trabalha, porém crê naquele que justifica o ímpio, a sua fé lhe é atribuída como justiça." (1 Jo 2.2): "Ele (Cristo) é a propiciação pelos nossos pecados e não somente pelos nossos próprios, mas ainda pelos do mundo inteiro." Esta é a maravilhosa perfeição da religião cristã: ela proporciona reconciliação e salvação perfeitas por graça e faz o crente entrar na posse perfeita e completa dos mais excelentes dons de Deus - a sua graça divina, o seu completo perdão, a sua paz que excede todo entendimento, enfim, a vida espiritual e eterna. Dessa maneira, o Cristianismo realiza perfeitamente o que a religião deve realizar - une de novo a humanidade pecadora e o santo Deus e lhe restitui tudo o que havia perdido pelo pecado. (Cl 2.10-14): "Nele estais aperfeiçoados" (*pepleeropménoi*) etc.

Subentende-se que a religião cristã é absoluta ou perfeita apenas enquanto mantida em pureza; isto quer dizer: enquanto o seu caráter de religião da graça e da fé se conservar intacto ou, ainda, enquanto a sua doutrina central da justificação pela graça, mediante a fé na satisfação vicária de Cristo se mantiver

inalterada. Se se perverte ou elimina a doutrina principal da religião cristã, o Cristianismo fica descristianizado, uma religião neopagã, indigna do nome que tem e incapaz de salvar os pecadores. Dessa maneira, o Romanismo, que ensina a justificação por meio da "graça infusa" (*gratia infusa*) e, por conseguinte, das "boas obras" (Concílio de Trento, Sess. VI, Cân. 11.12.20), paganiza o Cristianismo em sua doutrina central. Disso resulta que o pecador deixa de obter o perdão divino e se sobrecarrega com a maldição da incerteza (monstrum incertitudinis) no que respeita ao seu estado de graça. (Gl 5.4): "De Cristo vos desligastes, vós que procurais justificar-vos na Lei; da graça decaístes."

Semelhantemente, a doutrina da justificação pela graça mediante a fé em Cristo é corrompida pelos teólogos protestantes racionalistas atuais que desprezam a doutrina escriturística da satisfação vicária de Cristo. Em seu lugar, incluem suas próprias errôneas "teorias da conciliação". Eles também negam a verdade evangélica central de que os seres humanos são justificados somente pela fé e, dessa forma, paganizam a religião cristã. *Teoria do Exemplo Moral:* Cristo morreu simplesmente para mostrar ao ser humano que o pecado desagrada a Deus, uma vez que o divino governo do mundo necessita de semelhante manifestação de ira contra o pecado. *Teoria Declaratória:* Cristo morreu para mostrar o quanto Deus ama o ser humano, etc. O artigo central do Cristianismo é semelhantemente negado e pervertido por todos os pelagianos, arminianos e sinergistas, pois sustentam que a salvação do ser humano depende, ao menos em parte, da sua boa conduta e das boas obras. Assim pervertida, a religião cristã se vê destituída de sua própria essência e deixa de ser, portanto, absoluta ou perfeita, visto que, em sua feição paganizada, é incapaz de salvar os pecadores.

Em segundo lugar, a religião cristã é absoluta, isto é, perfeita e insuperável, porque sua fonte e norma não são a Palavra falível de seres humanos, mas a infalível Palavra do Deus inerrante, conforme registrada nas Sagradas Escrituras. (Jo 10.35; 2 Tm 3.15-17; 1 Pe 1.10-12; Ef 2.20). Por serem divinamente inspiradas, as Sagradas Escrituras são a verdade divina absoluta. (Jo 17.17) A religião cristã, que procede dessa verdade absoluta, constitui a única religião verdadeira, enquanto que todas as demais nada têm de religião. É preciso que se dê grande ênfase a esse fato; porque atualmente, mesmo nos círculos cristãos, as tendências unionistas e sincretistas são muito fortes e são vistas adotando normas antiescriturísticas com alguma facilidade. *As Sagradas Escrituras são a única norma de fé,* e só é verdadeira a religião que ensina exatamente conforme está escrito na Bíblia.

Afirmamos energicamente essa verdade, não apenas contra o Modernismo o qual repudia as Sagradas Escrituras totalmente, mas também contra a Teologia racionalista moderna que, ao lado das Sagradas Escrituras, estabelece "consciência cristã", "convicção cristã", experiência cristã, etc., como normas de fé e vida. Igualmente, contra o Romanismo, que declara a

tradição constituir fonte e regra de fé. Em síntese, todos quantos quiserem manter a religião cristã como absoluta, têm de aderir, tanto à doutrina da justificação pela graça, mediante a fé na satisfação vicária de Cristo, como à doutrina de que as Sagradas Escrituras, como Palavra de Deus inspirada e inerrante, são a única fonte e norma de fé. A religião cristã é absoluta apenas quando apresentada e ensinada conforme Deus orienta em sua Palavra.

A religião cristã foi dada à humanidade pecadora imediatamente após a queda no pecado e era então, como agora é, a única religião absoluta, porque só oferecia e concedia a salvação dos pecados aos seres humanos pela fé no Redentor prometido por Deus. (Gn 3.15; At 10.43) Através de todo o Antigo Testamento, não se proclamou menos o Evangelho de Cristo do que no Novo Testamento, (Jo 5.39; 8.56; At 10.43) mesmo que, no Novo Testamento, a pregação do Evangelho seja mais clara e abundante que no Antigo. Quando fala da anulação do Antigo Testamento e da instituição do Novo, a Bíblia não se refere à pregação do Evangelho, que é a essência do Cristianismo, mas ao concerto mosaico da Lei, que foi abolido com a vinda de Cristo. (Jr 31.31-34; Hb 8.6-13; Gl 3.17ss; Cl 2.16) Desse modo, ao passo que no Antigo Testamento a revelação divina foi progressiva no sentido de que a mensagem do advento de Cristo e sua redenção era anunciada sempre com maior clareza e mais detalhadamente, a religião que Deus deu a Adão e Eva depois da queda foi absoluta desde o começo, isto é, perfeita e completa, porque adequada para efetuar a salvação dos pecadores. A alegação de que o Antigo Testamento nos apresenta religiões essencialmente diversas, tais como a patriarcal, a mosaica, a profética, etc., é improcedente e contradiz as declarações incontestáveis das Sagradas Escrituras. (At 15.10,11; Rm 4.3-6; Hb 11) Cristo foi sempre o único Salvador de todos os pecadores, e jamais alguém foi salvo senão pela fé nele. (At 4.12): "E não há salvação em nenhum outro; porque debaixo do céu não existe outro nome, dado entre os seres humanos, pelo qual importa que sejamos salvos."

Atendendo ao fato de que a religião cristã é a única verdadeira, é incorreto que se fale dela como da "religião mais elevada" ou da "religião mais perfeita" ou, ainda, do "clímax de todas as religiões". Tais superlativos expressam tão-só uma diferença em grau, quando a diferença entre o Cristianismo e todas as demais chamadas religiões é de espécie. O Cristianismo é a religião criada por Deus; todas as restantes são de feitura humana. Por essa razão, é de se objetar tais comparações, mesmo que se diga oferecer o Cristianismo ao ser humano "a suprema satisfação". Na realidade, apenas o Cristianismo oferece satisfação aos pecadores, visto que somente ele transmite e sela a graça de Deus, a remissão dos pecados e a vida eterna. O caráter de *absoluta* cabe unicamente à religião de Jesus Cristo.

Considerando-se a questão de qual seja a diferença essencial entre o Antigo e o Novo Testamentos, é preciso que se procure, não na religião em si,

porém no aspecto acidental de maior clareza e plenitude. Na essência, ambos são o mesmo. O conteúdo doutrinal não apresenta diversidade; porquanto em ambos encontramos a mesma Lei Moral e a mesma mensagem evangélica da salvação dos pecadores somente pela graça de Deus em seu Filho, nosso Salvador. Cristo mesmo confirma isso. Ele não só declarou que o Antigo Testamento é verdade divina, (Jo 5.45-47; 10.35; 5.39), mas ainda afirmou ser ele o Cristo do Antigo Testamento. (Lc 24.25-27) Nosso divino Senhor não encarnou com o propósito de ensinar uma nova religião, mas para cumprir as profecias que lhe diziam respeito e para, por meio do seu santo padecimento e morte, adquirir a salvação prometida pelos profetas. (Mt 5.17-19; Rm 3.28-31; Cl 2.10-14) Assim como Cristo, também os apóstolos, em especial Paulo, declaram que as Escrituras do Antigo Testamento podem fazer os crentes sábios para a salvação pela fé em Cristo. (2 Tm 3.15-17) Semelhantemente, Paulo ensina de modo claro que a doutrina da justificação pela graça, mediante a fé, não é doutrina nova, mas a doutrina proclamada pelos profetas e crida por todos os crentes do Antigo Testamento. (Rm 3.21-22; cap. 4) De tudo isso, depreende-se claramente que a religião do Antigo Testamento é, na sua essência, a religião cristã, a qual, por sua própria natureza, é perfeita e insuperável, a religião absoluta de Deus.

7. A Religião e a Teologia Cristãs

Há teólogos que sugerem a seguinte distinção entre religião cristã e Teologia cristã: eles dizem que, no seu sentido subjetivo, a religião cristã é o conhecimento de Deus que todo cristão possui, enquanto a Teologia cristã, no seu sentido subjetivo, é o conhecimento de Deus que os mestres oficiais da Igreja têm. Bem entendido, pode-se aceitar essa definição; pois enquanto ensinam que todos os crentes têm o conhecimento de Deus, as Sagradas Escrituras dão ênfase ao fato de que os mestres oficiais da Igreja devem possuir essa sabedoria em grau mais elevado. (Jo 6.45; 1 Co 12.29; 1 Tm 3.2; 2 Tm 2.1) Nessas passagens, ensina-se que, embora os cristãos sejam "todos ensinados por Deus", nem por isso são "todos mestres", e que os bispos ou ministros devem ser "aptos para ensinar". Convém, portanto, que se lhes confiem as doutrinas da Palavra de Deus de tal modo que sejam "também idôneos para instruir os outros". Apesar disso, deve-se sustentar que não há diferença essencial entre a religião e a Teologia. Ambas têm o mesmo princípio (*principium cognoscendi*), ou fonte, a saber, as Sagradas Escrituras; ambas são recebidas de um mesmo modo, a saber, pela fé na Palavra de Deus. (Jo 8.31,32): "Se vós permanecerdes na minha Palavra, sereis verdadeiramente meus discípulos; e conhecereis a verdade."

Sustentamos, pois, que tanto o conhecimento *religioso* como o *teológico* são, fundamentalmente, um e o mesmo, que se adquire pelo mesmo método, a saber, com fé estudando a Palavra de Deus e meditando nela com preces.

Tudo que não se tome das Sagradas Escrituras ou que vá além delas, não é religião nem Teologia, mas especulação humana. *Quod non est biblicum, non est theologicum.* É preciso manter essa verdade contra os teólogos racionalistas, os quais afirmam que a Teologia cristã é qualquer coisa fundamentalmente diversa da religião cristã, que vai além dela, e, em particular, que o teólogo cristão compreende os mistérios da fé intelectualmente, ao passo que o cristão comum simplesmente os aceita pela fé. Semelhantes idéias são desastrosas, quer para a religião, quer para a Teologia. Isso não precisa ser demonstrado. Com efeito, a Teologia cristã não é sistema de filosofia especulativo cuja substância fica em torno da compreensão intelectual do ser humano; mas é "a sabedoria de Deus em mistério". (1 Co 2.7) (O sentido da sentença de Paulo é óbvio: "Em falando a sabedoria de Deus, proclamamos um mistério.") Por isso mesmo, a fé na Palavra de Deus que há num menino não é menos essencial para o teólogo cristão do que para o fiel cristão comum. O teólogo só é teólogo cristão, quando crê implicitamente em Cristo e aceita incondicionalmente a sua Palavra.

8. A Teologia Cristã

Do ponto de vista etimológico, o termo *Teologia* pode ser definido como "a Palavra concernente a Deus" (*lógos perí theou*). No sentido subjetivo, o termo designa o conhecimento de Deus (*Gottesgelehrtheit*) como inerente ao teólogo. No seu sentido objetivo, indica a doutrina acerca de Deus como apresentada em livro ou tratado. (cf. o sentido de psicologia, fisiologia, biologia, geologia, etc.) Tomás de Aquino resume significado e função da Teologia da maneira que segue: "*Teologia a Deo docetur, Deum docet et ad Deum ducit*". O nome *Deus* em conexão com *lógos,* porém, sempre designa o objeto, de modo que, em sentido objetivo, a Teologia é a doutrina que ensina Deus (*Deum docet*).

Na sua acepção comum (*usus loquendi*), o termo Teologia não aparece nas Sagradas Escrituras. É, pois, "*vox non éggraphos, sed ágraphos, quamvis non antígraphos*", o que quer dizer, um termo usado fora das Escrituras, todavia que não é contrário a elas. A epígrafe do Apocalipse de João, *Apokálypsis Iooánnou tou theológou*, como Gerhard assinala corretamente, não foi escolhida pelo autor do mencionado livro, mas acrescentada posteriormente por copistas. Esse fato comprova que o termo *Teologia* já era, entre os primitivos escritores cristãos, largamente empregado e entendido no seu sentido específico. Contudo, também autores não-cristãos usavam o termo *Teologia*. Esse fato não nos deve surpreender, visto que o ser humano tem, por natureza, certo conhecimento de Deus, através da Lei divina gravada no seu coração. (Rm 1 e 2) Os escritores pagãos aplicavam o termo *Teologia* à doutrina de Deus como ensinada pelos seus poetas e filósofos, a quem alguns deram o título de *teólogos*. Assim diz Aristóteles de Tales dos

filósofos que o precederam, os quais especularam a origem das coisas. que *teologizavam* (*theologeesantes*). Cícero diz claramente: "*Princípio Ioves tres numerant, qui THEOLOGI nominantur*". (cf. Aristóteles, *Metaf.*, 1,3; Cícero. *De Natura Deorum*, III, 21)

O termo *Teologia* nem sempre tem sido empregado no mesmo sentido. Esse uso diverso não nos deve preocupar, pois o mesmo vocábulo não aparece nas Sagradas Escrituras e, por conseguinte, pode ser empregado na Teologia cristã em diferentes sentidos, desde que não represente algo que, por si, é condenado pela Palavra de Deus. Os conceitos devem ser escriturísticos. Emprega-se o termo "Teologia" corretamente e de acordo com a Bíblia, quando o mesmo designa:

1. O conhecimento especial de Deus que possuem os que são chamados a exercer o ministério público. Em outras Palavras, o conhecimento especial dos pastores e professores da Igreja. (1 Tm 3.2)
2. O conhecimento especial de Deus se requer daqueles que são chamados a preparar os ministros e professores cristãos para a sua sublime vocação, ou conhecimento especial dos professores de Teologia. (1 Tm 2.2)
3. O conhecimento geral de Deus que possuem todos os verdadeiros crentes, em especial os cristãos experientes, cujo conhecimento das coisas espirituais haja sido aprofundado pela muita meditação com orações e experiência prática na sua profissão de Cristo, de modo que eles próprios, no seu âmbito limitado, estão capacitados para ensinar a outros. (1 Pe 3.15; Cl 3.16)
4. O conhecimento especial de determinadas partes da doutrina cristã, em particular, a doutrina da divindade de Cristo e da Trindade. Nesse sentido, foi Gregório de Nazianza (morto em cerca de 390) chamado *ho theólogos* por haver defendido a divindade de Cristo com especial distinção. Basílio aplicou o termo "Teologia" à doutrina da Santíssima Trindade. (cf. Pieper, *Christliche Dogmatik*, Vol. I, p.47)

Como geralmente é empregado, o termo designa no seu sentido abstrato ou objetivamente, a doutrina cristã total (*usus generalis*), ou a doutrina particular que se refere a Deus (*usus specialis*).

Quando se emprega o termo *Teologia* nas acepções acima, ele é usado em conformidade com as Sagradas Escrituras e, por conseguinte, corretamente. Todavia, aplicando-se a qualquer doutrina que vá além das Escrituras ou a um sistema de doutrina que não se baseia exclusivamente nas Escrituras, mas antes na "consciência cristã", "experiência cristã", "tradição cristã", etc., está mal-aplicado. Tudo o que não procede das Escrituras nada tem de Teologia, não passando de especulação humana, e isso, afinal de contas. nada mais é do que erro e ilusão. (1 Tm 6.3,4): "nada entende".

Empregamos o termo *Teologia*, nesta obra, de *modo subjetivo, ou concreto*, para designar a capacidade espiritual (*hikanótees, habitus*) para ensinar e defender a Palavra de Deus, em suma, para exercer as funções do ministério cristão nos moldes escriturísticos (2 Co 3.5,6), *de modo objetivo, ou abstrato*, para designação da doutrina cristã, seja em seu todo, seja em parte, apresentada tanto oralmente como por escrito. (2 Tm 1.13) Ambos esses usos são escriturísticos. A Teologia subjetiva ou concreta é a capacidade espiritual do mestre cristão; a Teologia objetiva ou abstrata é o produto ou resultado dessa capacidade. Temos, para nós, que o primeiro sentido do termo é o principal, uma vez que é preciso que se encontre a Teologia na alma de um indivíduo antes que ele possa ensinar e apresentar, seja oral ou graficamente. A *Teologia* é o produto da capacidade cognitiva inspirada por Deus no ser humano através do estudo da Palavra. Para o teólogo cristão, esse conceito é de importância capital, porque o lembra constantemente de que estudar Teologia não significa mera apreensão intelectual de uma série de conhecimentos, mas verdadeira regeneração, conversão e santificação do seu coração, do qual deve emanar todo o seu serviço ministerial.

Nos seus *Esboços da Teologia Doutrinária* (*Outlines of Doctrinal Theology*), p.1, o Dr. A. L. Graebner define a Teologia no seu sentido subjetivo ou concreto: "Teologia é uma capacidade prática da mente, que abrange o conhecimento e a aceitação da verdade divina conjuntamente com a aptidão de instruir outros para aquisição desse conhecimento e para defender tal verdade contra os seus adversários." Teologia no sentido objetivo ou abstrato, ele a define (p.2) como sendo uma "exposição oral ou escrita das verdades, doutrinas, princípios, etc. por obra de cujo conhecimento, aceitação, manutenção e aplicação prática o teólogo é teólogo".

9. A Teologia Considerada Como Capacidade

Como capacidade ou habilidade, a Teologia vem descrita em todas as passagens da Escritura que traçam o caráter e requisitos do verdadeiro ministro cristão, o qual, na acepção das Sagradas Escrituras, é o teólogo verdadeiro, dispondo de capacidade (*hikanótees*, suficiência) para exercer as funções do ministério pelos moldes designados por Deus. Logo, com fundamento nas Sagradas Escrituras, podemos definir a capacidade teológica da maneira que segue:

a. A capacidade teológica é uma capacidade espiritual (*habitus spiritualis, supernaturalis*), isto é, uma habilidade implantada na alma pelo Espírito Santo, não por meio de dons naturais. Pressupõe fé pessoal na satisfação vicária de Cristo e, por conseguinte, a regeneração ou conversão do teólogo. Ministros e professores incrédulos não merecem o nome de teólogos. Na acepção das Sagradas Escrituras, eles não são teólogos que tenham apreendido intelectualmente as

doutrinas da Palavra de Deus e que estejam em condições de apresentá-las com clareza e exatidão. Em outras Palavras, não há *theologia irregenitorum*, ou Teologia dos irregenerados, uma vez que as almas dos inconversos e incrédulos não são habitadas nem movidas pelo Espírito Santo, mas pelo "príncipe deste mundo", isto é, Satanás. (Ef 2.2): "Nos quais andastes outrora, segundo o curso deste mundo, segundo o príncipe da potestade do ar, do espírito que agora atua nos filhos da desobediência." As Sagradas Escrituras sempre descrevem o verdadeiro ministro de Cristo como fiel e penitente filho de Deus, que atribui tanto a sua capacidade como a sua vocação ao ministério à graça divina. (2 Co 3.5,6): "Não que por nós mesmos sejamos capazes de pensar alguma coisa, como se partisse de nós; pelo contrário, a nossa suficiência vem de Deus, o qual nos habilitou para sermos ministros de uma nova aliança." (2 Tm 2.1ss): "Fortifica-te na graça que está em Cristo Jesus", etc. O verdadeiro ministro de Cristo, ou teólogo, é portanto, crente santificado. (1 Tm 3.2ss): "É necessário, portanto, que o bispo seja irrepreensível, [...] modesto, [...] apto para ensinar", etc.

Ministros incrédulos e irregenerados não exercem o seu sagrado ofício, porque Deus o queira, mas porque ele apenas o consente. Muito embora a sua incredulidade pessoal não torne ineficiente a Palavra que pregam e os sacramentos que administram, desde que preguem a Palavra de Deus em verdade e pureza e administrem os sacramentos em conformidade com a instituição de Cristo. Não obstante, que se incumbam do sagrado ofício e o exerçam hipócritas, isso constitui grave desonra ao Senhor e ofensa à Igreja e perene ameaça à fé e piedade dos seus ouvintes.

Foi esta importante verdade, a saber, que o verdadeiro teólogo é crente sincero, que induziu nossos dogmáticos a conceituarem a Teologia, primeiro que tudo, como *habitus spiritualis vel supernaturalis* (*theósdotos*), conferido pelo Espírito Santo mediante a Palavra de Deus. Baier assim escreve: "A Teologia é, em sua própria natureza, uma capacidade sobrenatural que não se adquire por nenhum poder nosso que seja, mas pelos poderes da graça, mediante a operação do Espírito Santo." Acrescenta ele que toda Teologia que não seja operada pelo Espírito Santo, apenas num sentido impróprio é assim chamada. (*ita nonnisi AEQUIVOCE dicta theologia est.*) Assim também Lutero escreve: "Doutor das Sagradas Escrituras, ninguém senão o Espírito Santo do céu te poderá fazer, como diz Cristo (Jo 6.45): 'E serão todos ensinados por Deus.' " (S. L., X, 339) A capacidade teológica espiritual compreende, ainda, a fé nas Sagradas Escrituras como infalível Palavra de Deus, divinamente inspirada. Também essa fé é obra e dom do Espírito Santo.

b. A capacidade teológica compreende, ainda, a habilidade para se abster de toda e qualquer opinião e pensamento humanos acerca de Deus

e das coisas divinas, para extrair todas as doutrinas das Sagradas Escrituras, não ensinando senão a Palavra de Deus. (Jo 8.31,32): "Se vós permanecerdes na minha Palavra, sereis verdadeiramente meus discípulos." Escreve Paulo a Timóteo (1 Tm 6.3,4): "Se alguém ensina outra doutrina, e não concorda com as sãs Palavras de nosso Senhor Jesus Cristo, e com o ensino segundo a piedade, é enfatuado, nada entende, mas tem mania por questões e contendas de Palavras." Está comprovado por diversas passagens que as "Palavras de nosso Senhor Jesus Cristo" não são apenas as Palavras que o mesmo Salvador falou durante a sua demora na terra, mas todos os escritos inspirados dos profetas e dos apóstolos. (Jo 17.20; 1 Pe 1.10-12; Ef 2.20; etc). Essas passagens desqualificam e põem barragem a todos os mestres da Igreja que, enquanto repudiam as Sagradas Escrituras como única fonte e norma de fé, tiram suas doutrinas de falsas fontes, como sejam: as "tradições cristãs, o "coração regenerado", a "consciência cristã", etc. Na sua exposição de Jr 23.16, Lutero observa com justeza: "Vede, pois, que todos os profetas que não pregam da boca de Deus, enganam, e Deus proíbe que lhes demos ouvidos." (S. L., XIX, 821)

c. A capacidade teológica abrange, além do mais, a habilidade para ensinar a inteira Palavra de Deus como exposta nas Sagradas Escrituras. Para confirmar a sua fidelidade ministerial, Paulo disse aos anciãos de Êfeso, At 20.27: "Jamais deixei de vos anunciar todo o desígnio de Deus." É necessário que os ministros de Deus proclamem a inteira Palavra de Deus em sua verdade e pureza para poderem "estar limpos do sangue de todos", conforme testifica Paulo de si mesmo. (At 20.26): "Portanto eu vos protesto, no dia de hoje, que estou limpo do sangue de todos." É por essa mesma razão que o apóstolo exorta Timóteo tão encarecidamente (1 Tm 4.16): "Tem cuidado de ti mesmo e da doutrina; continua nestes deveres; porque, fazendo assim, salvarás tanto a ti mesmo como aos teus ouvintes." O mestre cristão deve, pois, "ter cuidado da doutrina", estudá-la com grande zelo e diligência, pregá-la integralmente e sem mistura de conceito humano, dando assim, de si mesmo, prova de fidelidade, apresentando todas as doutrinas da Palavra de Deus aos seus ouvintes. (Mt 28.20) "Ensinando-os a guardar todas as coisas que vos tenho ordenado." (1 Co 4.2): "Além disso, o que se requer dos despenseiros é que cada um deles seja encontrado fiel." (Jr 48.10): "Maldito aquele que fizer a obra do Senhor fraudulentamente." (glosa: "negligentemente") Entretanto, semelhante habilidade não provém do próprio poder do ser humano, mas de Deus.

d. A capacidade teológica também compreende a habilidade para convencer os contradizentes. (Tt 1.9): "Apegado à Palavra fiel que é

segundo a doutrina, de modo que tenha poder, assim para exortar pelo reto ensino, como para convencer os que contradizem." As Sagradas Escrituras jamais proíbem que se polemize, aliás o ordenam, uma vez que a controvérsia, quando conduzida no recomendável espírito de caridade cristã, jamais será destrutiva, mas altamente proveitosa para a Igreja. Toda espécie de polêmica suscitada por um espírito carnal ou faccioso, naturalmente outra coisa não é, senão abuso da controvérsia cristã e, por isso mesmo, se proíbe. (Tt 3.9): Evita discussões insensatas, e genealogias, e contendas, e debates sobre a Lei; porque não têm utilidade e são fúteis." (2 Co 10.3): "Porque, embora andando na carne, não militamos segundo a carne." Por outra, a verdadeira polêmica requer a refutação da doutrina errônea, como também a apresentação clara e escriturística da doutrina correta, a fim de que o antagonista seja conquistado para a verdade divina; porquanto esta é, enfim, a finalidade última de toda verdadeira polêmica: a eliminação da falsidade e aceitação da verdade divina. Tolerância para com falsa doutrina dentro da Igreja não passa de infidelidade para com a Palavra de Deus e, portanto, para com o próprio Deus, que confiou a sua verdade aos cuidados da sua Igreja. (Mt 28.19,20)

Por essa razão, o ministério de Cristo e dos seus apóstolos também foi, em boa parte, destinado à polêmica; pois enquanto ensinavam a verdade, davam testemunho contra o erro. (Mt 7.15): "Acautelai-vos dos falsos profetas, que se vos apresentam disfarçados em ovelhas, mas por dentro são lobos roubadores." (Rm 16.17): "Rogo-vos, irmãos, que noteis bem aqueles que provocam divisões e escândalos, em desacordo com a doutrina que aprendestes; afastai-vos deles." A doutrina errônea é tão perniciosa e repugnante para Deus, que ele não só exige a refutação de todo erro, como ainda a excomunhão do que erra e permanece nessa mentira. (Rm 16.17): "Afastai-vos deles." (2 Jo 10): "Se alguém vem ter convosco e não traz esta doutrina, não o recebais em casa, nem lhe deis as boas-vindas." Com clareza e ênfase, as Sagradas Escrituras repudiam toda forma de sincretismo e unionismo.

Não importa quais sejam os motivos que induzam os seres humanos a se apartarem das Sagradas Escrituras, promovendo dissensões e escândalos contra a verdade da Palavra de Deus. Todos devem ser condenados como carnais e pecaminosos. Não há motivos "nobres" para a promoção de divisões no seio da Igreja; são todos igualmente repreensíveis e ímpios. As Sagradas Escrituras os descrevem da maneira que segue: servir ao ventre (Rm 16.18, 1 Tm 6.4); o desejo desordenado de honra (Jo 5.44); má vontade de sofrer por causa de Cristo (Gl 6.12); inveja (Mt 27.18); perversidade (1 Tm 6.4; Jo 16.3; 1 Tm 1.13); vaidade pessoal e paixão dos teólogos (2 Tm 3.1-8); etc. "Muitas heresias surgiram na Igreja unicamente em virtude do *ódio dos mestres.*"

(*Apologia*, III, 212) As divisões no seio da Igreja não agradam a Deus e não é por vontade dele que existem, porém são o justo castigo de Deus àqueles que não amam a verdade. (2 Ts 2.10-12): "[...] não acolheram o amor da verdade para serem salvos. É por este motivo, pois, que Deus lhes manda a operação do erro; para darem crédito à mentira; a fim de serem julgados todos quantos não deram crédito à verdade, antes, pelo contrário, deLeitaram-se com a injustiça."

e. Por último, a capacidade teológica abrange a habilidade para sofrer por causa de Cristo e da sua Palavra. 2 Tm 2.3; "Participa dos meus sofrimentos como bom soldado de Cristo Jesus"(v.9): "[...] pelo qual estou sofrendo até algemas, como malfeitor; contudo, a Palavra de Deus não está algemada." O sofrimento dos cristãos em geral, e em particular dos ministros cristãos, é produzido pelo ódio e desprezo do mundo à Palavra de Deus. (1 Co 1.23): "Pregamos a Cristo crucificado, escândalo para os judeus, loucura para os gentios." O resultado do antagonismo do mundo para com o Evangelho de Cristo vem descrito por nosso Salvador do seguinte modo: "Sereis odiados de todas as nações, por causa do meu nome." (Mt 24.9) A má vontade de sofrer por causa do Evangelho conduz a compromissos com erro, à negação da verdade e, no final, à apostasia da graça divina. (2 Tm 2.12): "Se perseveramos, também com ele reinaremos ; se o negamos, ele, por sua vez, nos negará." A menos que o cristão e, acima de tudo, o teólogo cristão esteja disposto a renunciar o sossego e a amizade, por causa de Cristo, a sujeitar-se à perda de honra e propriedade e, mesmo, a entregar sua vida por causa da verdade divina, ele, de outro modo, não estará em condições de servir ao seu Mestre como dele se requer.

A capacidade teológica (*habitus practicus theósdotos*) é, pois, a habilidade concedida por Deus para ensinar a sua Palavra pura e inadulterada, para anunciar todo o conselho de Deus para a salvação, para oferecer oposição à doutrina errônea e refutá-la e para, por causa de Cristo, sofrer todas as conseqüências que a proclamação da Palavra de Deus acarreta.

10. A Teologia Considerada Como Doutrina

Assim como em sentido subjetivo, a Teologia é a capacidade ou habilidade para ensinar a Palavra de Deus como exposta nas Sagradas Escrituras em toda a sua verdade e pureza, assim em sentido objetivo, ou considerada como doutrina, a Teologia cristã é nada mais nada menos do que a apresentação verdadeira e pura da doutrina das Sagradas Escrituras. (1 Pe 4.11): "Se alguém fala, fale de acordo com os oráculos de Deus." (Tt 2.7-10) "No ensino, mostra integridade, reverência, linguagem sadia e irrepreensível, [...] dêem prova de

toda a fidelidade, a fim de ornarem em todas as coisas a doutrina de Deus, nosso Salvador." Só poderá reclamar o título de teólogo cristão com propriedade quem ensinar unicamente a doutrina das Escrituras.

A função do teólogo cristão consiste, pois, no simples agrupamento dos vários ensinamentos que a Bíblia inclui nas diferentes passagens sobre determinado assunto. Aplicando a síntese e a análise, ele fará esse agrupamento das várias doutrinas bíblicas numa disposição formal. Quanto ao que diz respeito às doutrinas, ele as deixa como estão, nada lhes acrescentando nem lhes tirando. Pouco se importa se são compatíveis com a razão e a experiência ou não. É dessa maneira que o teólogo cristão adquire o seu "sistema de doutrina" ou a sua "Teologia dogmática".

Em consonância com esse princípio, escreve o teólogo luterano Pfeiffer (*Thes. Herm.*, p.5): "A Teologia positiva (Teologia dogmática), numa avaliação precisa, nada mais é do que as mesmas Sagradas Escrituras dispostas segundo as suas diversas doutrinas e colocadas em boa ordem; razão pela qual neste corpo de doutrina nenhum termo deve haver, seja qual for, nem mesmo o mais ínfimo, que não se firme nas Sagradas Escrituras corretamente entendidas." (Baier, I 43-76) Com muito acerto, Lutero chama todos os verdadeiros teólogos, ele incluído, "catecúmenos e discípulos dos profetas, que só repetimos e pregamos o que ouvimos e aprendemos dos profetas e apóstolos." (S. L., III, 1890) Questão de tão grande relevância é, para Lutero, a fiel repetição (*Nachsagen*) dos ensinamentos dos profetas e apóstolos por parte do teólogo cristão, que ele escreve: "Na Igreja, nenhuma outra doutrina se deve ensinar ou ouvir, senão a pura Palavra de Deus, isto é, as Sagradas Escrituras; doutro modo, sejam anátemas com sua doutrina, tanto doutores como ouvintes." (cf. Pieper, *Christliche Dogmatik*, I, p.56). A mesma verdade vai expressa no axioma: *Quod non est biblicum, nom est theologicum.*

Por isso mesmo, o teólogo cristão deve excluir todas as opiniões e especulações de seres humanos, do seu sistema de doutrina. Cumpre-lhe nada ensinar além da própria verdade e doutrina imutável de Deus (*doctrina divina*) como exposta nas Sagradas Escrituras (*doctrina e Scriptura Sacra Hausta*). É pelo próprio Deus que se faz essa exigência. (Cl 2.8): "Cuidado que ninguém vos venha a enredar com sua filosofia e vãs sutilezas, conforme a tradição dos seres humanos, conforme os rudimentos do mundo, e não segundo Cristo." Essa exigência divina não só diz respeito às doutrinas principais, das quais a salvação do ser humano depende diretamente, mas a todos os ensinamentos das Sagradas Escrituras. (Mt 28.20): "Ensinando-os a guardar todas as coisas que vos tenho ordenado." Seja em que assunto for que as Sagradas Escrituras se hajam pronunciado em definitivo, o teólogo cristão tem de suprimir os seus pareceres, opiniões e especulações pessoais e aderir, sem titubear, às verdades divinas reveladas nas Sagradas Escrituras. Em caso algum, ele está permitido a injetar coisas de própria invenção no corpo da verdade divina. Em

tempo algum, deve conceder a prerrogativa da dúvida, do criticismo e da negação à sua razão; porém levar, em toda a parte, seu pensamento cativo à obediência de Cristo. (2 Co 10.5) Essa é a exigência que o próprio Deus faz a todos quantos, na qualidade de teólogos, lhe quiserem servir. Em todas as ocasiões, é necessário que testifiquem e proclamem a Palavra divina, não a própria.

Todos os doutores da Igreja que se recusem a fazê-lo, não são teólogos cristãos, mas apenas falsos profetas, contra cujo trabalho pernicioso Deus previne os seus santos. (Jr 23.16): "Não deis ouvidos às Palavras dos profetas que entre vós profetizam. [...] Falam as visões do seu coração, não o que vem da boca do Senhor." No Novo Testamento, a sua advertência é repetida com igual ênfase. (1 Tm 6.4; 2 Jo 8-11; Rm 16.17) etc. É importante a insistência de Lutero quanto à fidelidade no ensino da Palavra de Deus. Escreve ele: "Se alguém quiser pregar, que guarde silêncio no que respeita às suas próprias Palavras. Aqui na Igreja é preciso que não se fale coisa alguma além da Palavra deste hóspede generoso; caso contrário, a Igreja verdadeira não será esta. Por conseguinte, tem de dizer: Deus fala." (S. L., XII, 1413)

Dando ênfase à grande verdade de que toda doutrina ensinada na Igreja tem de ser doutrina *divina,* os dogmáticos luteranos sustentaram que toda a Teologia que se proclama pelos teólogos cristãos, forçosamente será *Teologia ectípica*, ou *Teologia derivada* (*theologia éktypos*), isto é, uma reprise ou reprodução da *Teologia arcetípica* (*theologia archétypos*), ou *Teologia original,* como, originalmente, contida em Deus. Hollaz explica essas expressões do seguinte modo: "A Teologia arcetípica é o conhecimento que Deus tem de si mesmo e que é o modelo daquela outra Teologia transmitida às criaturas racionais. A Teologia ectípica é o conhecimento de Deus e das coisas divinas transmitidos por ele às criaturas racionais segundo os moldes de sua própria Teologia." (*Doctr. Theol.*, p.16)

A Teologia racionalista moderna repudiou essa distinção, considerando-a sem serventia e equivocada; na realidade, porém, ela é muito útil, visto que expressa a verdade escriturística de que os ministros de Deus só devem falar o que ele próprio ensina na sua Palavra. Além disso, essa distinção declara, pública e claramente que todo verdadeiro conhecimento de Deus lhe é original e essencialmente inerente e que é mediante a graça divina que o conhecimento necessário à salvação do ser humano foi revelado por Deus aos seus profetas e apóstolos. (Mt 11.27): "Ninguém conhece o Filho senão o Pai; e ninguém conhece o Pai senão o Filho e aquele a quem o Filho o quiser revelar." Pertence, ainda, à Teologia ectípica o conhecimento natural de Deus que o ser humano recebe pela Lei escrita no seu coração ou pelas obras de Deus. (Rm 1.9ss; 2.14,15) O ser humano deve esse conhecimento natural de Deus, também, à revelação que Deus faz de si mesmo. (At 14.17; 17.26,27) Não obstante, esse conhecimento natural de Deus, embora verdadeiro e útil no seu devido lugar,

não basta para salvar os pecadores, por não incluir o Evangelho da graça de Deus em Cristo Jesus. Por essa razão, a única Teologia ectípica que pode constituir a fonte da religião cristã é a das Sagradas Escrituras, a Palavra de Deus escrita. Tudo quanto excede e contraria as Sagradas Escrituras não corresponde à Teologia arcetípica, e as Escrituras condenam como palavreado vão (*mataiologia*). (1 Tm 1.6): "Desviando-se algumas pessoas destas coisas, perderam-se em *loquacidade frívola.*"

A suprema verdade de que toda doutrina ensinada na Igreja deve ser a das Escrituras, tem merecido quase que a repulsa universal por parte dos teólogos racionalistas modernos. A atual "Teologia científica" já não reconhece a Bíblia como única fonte e norma de fé cristã. Muito pelo contrário, considera a identificação da Teologia cristã com a doutrina das Escrituras "anormalidade" e "restauração de um ponto de vista teológico já superado". Nitzsch-Stephan escreve: "Já ninguém baseia a sua dogmática, segundo os moldes do velho protestantismo, na *norma normans*" (Bíblia). (cf. Pieper, *Christl. Dogmatik*, I, 65) Em lugar das Sagradas Escrituras, a moderna Teologia racionalista aceita os ditames da razão humana, mais ou menos disfarçados sob as expressões "consciência cristã", "experiência cristã", "auto-segurança cristã" etc., por norma e padrão de fé, ao passo que denuncia a verdadeira lealdade para com a Palavra de Deus como "biblicismo", "intelectualismo", etc., que só poderá produzir "mero cristianismo intelectual", "ortodoxia morta, sem alma", e coisas do mesmo gênero.

Entretanto, pelo requerer para si mesma estas normas antiescriturísticas, a Teologia racionalista moderna apenas se ilude, como demonstrará um ligeiro exame da questão. Assim, por exemplo, de modo algum a experiência cristã serve de fonte ou norma de fé, porque jamais precede às Sagradas Escrituras, mas depende e vem depois da aceitação dessas. Isto quer dizer que só quem crê a Palavra de Deus, como exposta na Bíblia, experimenta, no seu coração, tanto o terror da culpa como o conforto da graça. Alguém, estudando e aceitando a Lei divina, convence-se de que é pecador; estudando e aceitando o Evangelho, convence-se de que, mediante a fé em Cristo, o pecado lhe é perdoado. Em suma, não há verdadeira experiência cristã do pecado e da graça sem os meios da graça, ou a Palavra de Deus. Essa é a verdadeira razão de ser da ordem expressa de Cristo que, em seu nome, se pregasse o arrependimento e a remissão dos pecados a todas as nações. (Lc 24.47; At 26.20)

Dessa maneira, é só mediante a pregação e aceitação da Palavra de Deus que a experiência cristã se processa; ou então, digamos, a Palavra de Deus constitui o único meio pelo qual o Espírito Santo opera a experiência cristã do arrependimento e da fé. (Rm 7.7; 1.16,17) Por outro lado, onde não se prega a Palavra de Deus, não há experiência cristã. Os mesmos propugnadores da experiência cristã como norma da fé fornecem prova dessa verdade. SchLeiermacher, por exemplo, que insistiu na experiência cristã como norma

de fé, repudiou a doutrina central do Cristianismo, negando a satisfação vicária de Cristo e, por conseguinte, também a doutrina da justificação pela graça, mediante a fé. A experiência de SchLeiermacher levou-o, afinal, a confiar nas suas obras para a salvação. Tal experiência, porém, como está visto, não é cristã, mas carnal, racionalista e pagã, justamente o oposto do Cristianismo.

Assim também a "fé cristã" ou "consciência cristã" não pode, de maneira nenhuma, servir de fonte e padrão da Teologia cristã; porquanto, bem como a "experiência cristã", também a "fé cristã" ou "consciência cristã" resulta da fiel aceitação das Sagradas Escrituras. Ora, uma vez que a "fé cristã" é fruto das Sagradas Escrituras, jamais poderá ser fonte e norma da Teologia cristã, bem como também a maçã que cresce na árvore, não poderá ser a sua própria causa ou fonte. Assim como a maçã é produzida pela árvore, assim a fé cristã é produzida pelas Sagradas Escrituras; só se acha onde as Escrituras são aceitas e cridas. (Rm 10.17): "A fé vem pelo ouvir." (Jo 17.20): "Que vierem a crer em mim por intermédio da sua Palavra." Daí, toda "fé cristã" ou toda "consciência cristã" que não tiver suas raízes na Palavra de Deus, mas se achar com direito de julgar sobre a Palavra de Deus, não é cristã, mas carnal e anticristã. (1 Tm 6.3-5)

O que Lutero escreve sobre esse ponto corresponde certamente à verdade e merece conscienciosas reflexões. Ele diz: "A fé ensina a verdade e nela permanece; porque se apega às Escrituras, que não mentem nem enganam. Tudo o que não tem a sua origem nas Escrituras, seguramente provém do diabo." Todos quantos desejarem fazer da "fé cristã"ou "consciência cristã" norma de fé, farão bem tomando nota desse severo, porém exato veredito condenatório. Nosso Salvador declara: "Se permanecerdes na minha Palavra, sereis verdadeiramente meus discípulos." Afirmações como essa põem termo à controvérsia que se refere ao teólogo *cristão*. O seu discipulado, bem como sua Teologia, se fundem unicamente na Palavra de Deus. Toda Teologia que não deriva da Palavra de Deus, contrapõe-se ao Evangelho e subverte a fé cristã, como comprova a Teologia racionalista de todos os teólogos subjetivos ou "teólogos do Eu", a começar por Aquino, Scotus e SchLeiermacher, até os modernistas atuais. Onde quer que não se aceite a Palavra de Deus em sua verdade e pureza, não poderá existir uma Teologia cristã genuína.

Tampouco o "coração regenerado", ou o "regenerado eu", poderá servir de fonte e norma à fé cristã, visto que o indivíduo só é verdadeiramente regenerado enquanto, em singeleza de fé, crer nas Sagradas Escrituras. (Mc 16.16): "Quem não crer, será condenado." O "coração regenerado", que os teólogos racionalistas modernos gostariam de elevar a padrão de fé, numa última análise, não passa de um espírito carnal e incrédulo de pessoa irregenerada que se levanta contra os mistérios da fé. Isso se comprova pelo fato de que praticamente todos quantos aceitam por norma de fé o seu "coração regenerado", negam tanto a inspiração como a infalibilidade da Bíblia. No entanto, nenhum coração realmente regenerado há de cometer tamanho ultraje.

Disso se depreende claramente que todos os teólogos que rejeitam as Sagradas Escrituras como única fonte e padrão de fé, incidem no erro da mais perniciosa auto-ilusão. A sua teimosa persistência em querer outra fonte e norma fora das Escrituras vem provar o espírito de incredulidade que, consciente ou inconscientemente, governa a sua mentalidade. A Teologia racionalista exige para si outras normas que não a Palavra de Deus pela simples razão de que é racionalista e não cristã. O verdadeiro filho de Deus diz com Samuel ao Senhor; "Fala, porque o teu servo ouve." (1 Sm 3.10) Só mesmo a cega incredulidade e a rebelião perversa contra Deus se arvoram em juízes da sua Palavra, mediante o estabelecimento de normas de fé que estão em oposição à verdade divina revelada.

A Teologia racionalista moderna gloria-se do verdadeiro valor que dá ao "caráter histórico" da religião cristã. A Teologia ortodoxa, porém, jamais tem negado tal "caráter histórico". A historicidade do Cristianismo sempre tem sido afirmada pelos fiéis, em virtude da sua fé sólida nas Escrituras Sagradas. Na verdade, é justamente por causa da sua fé no "caráter histórico" da religião cristã que se opõem a tudo quanto são normas contraditórias à Bíblia. Apenas da Bíblia se aprenderá o "Cristianismo histórico", e de nenhuma outra fonte. A tradição não o revelará, nem ainda terá ele a sua origem na razão humana. Somente o que Cristo e os seus santos apóstolos nos transmitem da religião cristã constitui o "Cristianismo histórico". O "Cristo histórico" que os teólogos racionalistas pretendem construir e o "Cristianismo histórico" que eles desejam erigir fora da Bíblia são, igualmente, falsos e destituídos de qualquer fundamento histórico, por serem ficções de cérebros sem fé. Para obtermos a verdadeira "religião cristã histórica", só podemos contar com a Bíblia. (Mt 28.19,20; Jo 8.31,32; 17.20; Ef 2.20)

Resumindo, a Teologia racionalista é produto da incredulidade e, como tal, intrinsecamente falsa, ímpia e antiescriturística. Nosso Senhor costumava declarar invariavelmente: "Está escrito!" Os teólogos racionalistas relegam desdenhosamente esta fórmula, dando-lhe como substituto a própria opinião subjetiva: "Creio" ou "penso que". Dessa maneira, ensinam a própria Palavra, não a de Deus. A Teologia racionalista poderá sanar-se de sua radicada falsidade apenas pelo retorno às verdades bíblicas e adotando o princípio fundamental de Lutero: "É vã toda confiança que não se fundamenta na Palavra de Deus. Apenas por meio da sua Palavra, Deus quis informar-nos da sua vontade, dos seus conselhos, não por nossos conceitos e imaginações." (S. L., XI, 70; III, 1417)

11. Divisões da Teologia Considerada Como Doutrina

Tomada objetivamente, a Teologia é doutrina cristã, ou doutrina da Bíblia, inspirada em todas as suas partes, de sorte que, em toda a Bíblia, não há um único ensino que não seja divinamente aprovado e proveitoso para a

salvação. Contudo, embora a finalidade de toda a Bíblia seja salvar os pecadores da perdição eterna, é necessário que se façam distinções entre as várias doutrinas da Bíblia relativamente à sua função e importância. Assim é que falamos de: 1) Lei e Evangelho; 2) doutrinas fundamentais e não-fundamentais; 3) problemas teológicos ou questões abertas.

11.1- Lei e Evangelho

A distinção entre Lei e Evangelho é feita pelas próprias Sagradas Escrituras. Porque o termo *Lei* é, às vezes, empregado para designar toda a Palavra de Deus ou cada doutrina revelada na Bíblia. (Sl 1.2; 19.7; 119.97) Ainda assim, no seu sentido próprio e mais restrito, o termo tem uma significação distinta. Assim também o termo *Evangelho*, vez que outra, é aplicado à doutrina total da Bíblia. (Mc 1.1-15; Fp 4.15) Contudo, em sua acepção restrita, cada um desses termos apresenta uma mensagem definida, que não se deve identificar com todo o conteúdo das Escrituras. Por isso, tomando-se no sentido próprio ou restrito, a Lei não é Evangelho, nem tampouco o Evangelho é Lei, mas ambos são opostos. Definições precisas que se dêem de ambos, logo comprovarão isso. A *Fórmula de Concórdia* assim define a Lei: "A Lei é propriamente uma doutrina divina que ensina o que é justo e agradável a Deus e condena tudo o que é pecado e contrário à vontade de Deus." A mesma confissão define o Evangelho em seu sentido restrito da maneira que segue: "O Evangelho é propriamente uma tal doutrina que ensina o que deve crer o ser humano, que não cumpriu a Lei e por ela é condenado, a saber: que a todos os pecados Cristo expiou e pagou e, sem nenhum mérito da sua parte, para ele obteve e adquiriu o perdão dos pecados, a justiça de Deus e a vida eterna." (*Epítome*,V, 2.4) Essas definições estão de acordo com as Escrituras e mostram claramente a diferença fundamental entre a Lei e o Evangelho. O quanto essa diferença é essencial, torna-se evidente do fato de que as Sagradas Escrituras, expressamente, excluem a Lei do terreno da salvação. É sua declaração formal: "Pela graça sois salvos. [...] Não vem de obras." (Ef 2.8,9) "Visto que ninguém será justificado diante dele por obras da Lei." (Rm 3.20) "Concluímos, pois, que o ser humano é justificado pela fé, independentemente das obras da Lei." (v.28)

É preciso que o teólogo cristão observe conscientemente essa distinção entre a Lei e o Evangelho, que vem tão claramente ensinada nas Escrituras, não enfraquecendo a força condenatória da Lei, nem diminuindo o conforto salvador do Evangelho. É preciso que declare sem restrição toda a culpa e condenação do pecado que a Lei revela. (Ez 3.18): "Quando eu disser ao perverso: Certamente, morrerás, e tu não o avisares e nada disseres para o advertir do seu mau caminho, para lhe salvar a vida, esse perverso morrerá na sua iniqüidade, mas o seu sangue da tua mão o requererei." Da mesma forma, o teólogo cristão proclamará, também, inteiramente e sem nenhuma restrição,

toda a consolação do Evangelho com sua oferta incomparável da graça divina, do perdão e da vida eterna. (Mt 11.28): "Vinde a mim, todos os que estais cansados e sobrecarregados, e eu vos aliviarei." (1 Co 2.2): "Porque decidi nada saber entre vós, senão a Jesus Cristo e este crucificado."

A menos que se preguem desta maneira a Lei e o Evangelho como duas doutrinas distintas e contraditórias entre si (Lutero: *"plus quam contradictoria"*), a religião cristã se verá despojada de seu conteúdo específico, estará paganizada pela introdução da justiça das obras como causa da salvação e, por conseguinte, incapacitada para salvar os pecadores. O pecador, na verdade, necessita da Lei, a fim de poder tomar conhecimento do seu pecado e da condenação de Deus que, em virtude do pecado, pesa sobre ele; porém necessita do Evangelho, a fim de poder tomar conhecimento da graça divina que, por meio de Cristo Jesus, eliminou completamente o seu pecado e lhe oferece inteiro perdão. (Gl 3.10): "Maldito todo aquele que não permanece em todas as coisas escritas no livro da Lei, para praticá-las"; v.13: "Cristo nos resgatou da maldição da Lei, fazendo-se ele próprio maldição em nosso lugar". Sempre que se enfraquece a Lei com sua condenação e se ensinam os pecadores a confiar nas obras da Lei para salvação, ainda quando só em parte, também o Evangelho se corrompe, visto que uma Lei enfraquecida significa tanto como um Evangelho enfraquecido. Disso tudo resulta que o pecador é roubado na salvação que se oferece no Evangelho; pois essa oferenda só é recebida por quantos confiam nas suas promessas divinas e se entregam à misericórdia de Deus, por quantos repudiam o erro da salvação por obras. (Gl 5.4): "De Cristo vos desligastes, vós que procurais justificar-vos na Lei; da graça decaístes." (Gl 3.10): "Todos quantos, pois, são das obras da Lei estão debaixo de maldição." Assim como a Lei ficará sendo o "ministério da condenação para sempre", o Evangelho ficará, para sempre, sendo o "ministério da justiça" (2 Co 3.9), porquanto o indivíduo só é cristão enquanto se consola dos terrores de consciência com a livre e inteira promessa de perdão, "independentemente das obras da Lei".

Atualmente, essa verdade fundamental requer ênfase especial pelo fato de o Romanismo, bem como o moderno sectarismo protestante, terem-se desligado da distinção escriturística entre a Lei e o Evangelho e confundido ambos. (cf. Pieper, *Christl. Dogmatik*, I, 84ss) A razão disso é clara. Tanto o Romanismo como o moderno sectarismo são fundamentalmente pagãos, por insistirem ambos na justiça das obras como condição para a salvação. Ora, onde constantemente se ensina a justiça das obras, necessariamente se elimina a distinção entre Lei e Evangelho, e ambos se vêem despojados de seu caráter distintivo. A salvação por obras se enquadra apenas no padrão de Teologia que afirma não ser o pecado tão horroroso como as Escrituras o pintam, e não ser a graça divina tão gloriosa como o proclama o Evangelho. Em outras Palavras, só é possível o erro pagão da salvação por meio da justiça das obras, quando não se ensinam nem a Lei nem o Evangelho em sua verdade e pureza.

Que todo verdadeiro teólogo se previna contra essa perniciosa corrupção da santa Palavra de Deus. Nosso Senhor diz: "Aquele, pois, que violar um destes mandamentos, posto que dos menores, e assim ensinar aos seres humanos, será considerado mínimo no reino dos céus." (Mt 5.19) Paulo escreve: "Mas, ainda que nós ou mesmo um anjo vindo do céu vos pregue Evangelho que vá além do que vos temos pregado, seja anátema." (Gl 1.8) Com respeito ao uso da Lei e do Evangelho, é preciso que se respeitem conscienciosamente as seguintes distinções:

11.1.1- *O conhecimento do pecado será ensinado da Lei; a remissão dos pecados, do Evangelho.* (Rm 3.20): "Visto que ninguém será justificado diante dele por obras da Lei." (Rm 1.16,17): "Não me envergonho do Evangelho, porque é o poder de Deus para a salvação de todo aquele que crê. [...] visto que a justiça de Deus se revela no Evangelho, de fé em fé, como está escrito: O justo viverá por fé." Todo aquele que ensina da Lei a remissão dos pecados ou baseado na justiça das obras, não é teólogo cristão, mas falso profeta. (Gl 5.4) "Tomara até se mutilassem os que vos incitam à rebeldia." (Gl 5.12) Uma vez que pela Lei vem o conhecimento do pecado, ela deve ser pregada aos pecadores endurecidos que, cheios de orgulho carnal, se recusam a admitir a sua culpa. (Rm 3.19): "[...] para que se cale toda boca, e todo mundo seja culpável perante Deus." Por outro lado, o Evangelho deve ser pregado a corações contritos, isto é, a pecadores penitentes, que têm sido humilhados pela Lei, que nenhuma alegação fazem de terem qualquer merecimento, aceitando prazerosamente a salvação como dom gratuito. (Lc 4.18): "[...] pelo que me ungiu para evangelizar aos pobres; enviou-me para proclamar libertação aos cativos[...]" Não há necessidade de que se diga que a distribuição proporcional na pregação da Lei e do Evangelho ficará sendo uma questão de sabedoria pastoral. Assim sendo, o verdadeiro ministro de Cristo é, sobretudo, pregador do Evangelho e, portanto, não negará aos seus ouvintes medida cheia e abundante do conforto evangélico.

11.1.2- Por meio da Lei, o teólogo cristão ensina o que são boas obras; por meio do Evangelho, porém, produz verdadeira alegria e zelo para fazer boas obras. (Mt 15.1-6; 22.33-40; 19.8,9); etc. Essas funções diversas da Lei e do Evangelho têm sido expressas com acerto pelo axioma: *Lex praescribt; evangelium inscribt*. Lutero escreve: "O pregador que exagera no emprego da Lei, amedronta com ameaças e repreensões; o pregador da graça chama e atrai com divina bondade e misericórdia demonstradas." (S. L., XII, 318)

11.1.3- A Lei apenas susta o pecado exteriormente, ao passo que o incrementa interiormente; o Evangelho, porém, pelo converter o pecador, aniquila o pecado quer interior, quer exteriormente. (Rm 7.5): "Porque, quando vivíamos segundo a carne, as paixões pecaminosas

postas em realce pela Lei operavam em nossos membros, a fim de frutificarem para a morte." v. 6: "Agora, porém, libertados da Lei, estamos mortos para aquilo a que estávamos sujeitos, de modo que servimos em novidade de espírito, e não na caducidade da letra." (Rm 6.14): "O pecado não terá domínio sobre vós, pois não estais debaixo da Lei e sim da graça." Essa verdade importante vem expressa no axioma: "*Lex necat peccatorem, non peccatum; evangelium necat peccatum, non peccatorem*." Lutero escreve: "Por isso qualquer que bem entender desta arte de distinguir entre a Lei e o Evangelho, ao tal põe à testa e chama-o doutor das Sagradas Escrituras." (S. L., IX, 802)

11.2 - Doutrinas Fundamentais e Não-Fundamentais

As doutrinas das Sagradas Escrituras têm-se dividido corretamente em doutrinas fundamentais e não-fundamentais. Essa divisão não tem por finalidade pôr determinados ensinamentos da Palavra de Deus de lado como praticamente insignificantes e desnecessários. Semelhante procedimento estaria em oposição direta às próprias Escrituras. (Mt 28.20): "Ensinando-os a guardar todas as coisas que vos tenho ordenado." (Rm 15.4): "Pois tudo quanto outrora foi escrito, para nosso ensino foi escrito, a fim de que pela paciência e pela consolação das Escrituras tenhamos esperança." Conforme essas Palavras, Deus requer do teólogo cristão que ensine todo o conteúdo das Escrituras, nada acrescentando nem subtraindo. Apesar disso, essa distinção está perfeitamente de acordo com as Escrituras e serve a um fim excelente. Auxilia o teólogo cristão a reconhecer e distinguir as doutrinas da Palavra de Deus, que "tão necessariamente precisam ser conhecidas, sem o que não se aprende ou retém salutarmente o fundamento da fé". (Hollaz) Em outras Palavras, são doutrinas fundamentais aquelas "que não se podem negar sem anular a fé e a salvação, constituindo como constituem o próprio fundamento da fé cristã". (Quenstedt)

Para que possamos entender, cumpre-nos lembrar que nem tudo quanto as Sagradas Escrituras ensinam é objeto ou fundamento da fé justificante e salvadora. Por exemplo, não somos salvos pelo crermos que Davi foi rei ou que o papa em Roma é o grande anticristo. Contudo, o teólogo cristão nem por isso repelirá esses fatos, porque ensinados na Palavra infalível de Deus. Porém, essas verdades não deixam de ser não-fundamentais no que diz respeito à fé salvadora. É fé salvadora a fé na remissão dos pecados mediante a satisfação vicária de Jesus Cristo, ou a confiança na declaração das Escrituras de que justifica o pecador sem as obras da Lei, por amor de Cristo. Essa é a essência da religião cristã, o fundamento sobre o qual se edifica toda a esperança cristã. Dessa essência e fundamento nada se pode remover sem que se destrua toda a religião cristã. Qualquer que negue seja ainda uma partícula dessa doutrina fundamental, está além das fronteiras da Igreja Cristã. Lutero diz muito

acertadamente: "Esta doutrina (da justificação) é a cabeça e pedra fundamental a qual só gera, nutre, edifica, preserva e protege a Igreja; e sem ela a Igreja de Deus não pode subsistir por uma hora que seja." (S. L., XIV, 168) Ainda: "Quantos houver no mundo que a negam (a saber, a doutrina da justificação), ou são judeus ou turcos ou papistas ou hereges." (IX, 24) Em virtude da sua importância do mais alto grau, os nossos dogmáticos luteranos chamaram a doutrina da justificação pela graça, mediante a fé na santificação vicária de Cristo, "dentre todas as doutrinas, a mais fundamental" (*articulus omnium fundamentalissimus*).

Todavia, a doutrina da justificação pela graça, mediante a fé na satisfação vicária de Cristo, pressupõe e compreende ainda outras doutrinas fundamentais. São elas:

11.2.1- *A doutrina do pecado e suas conseqüências*. Todos quantos negarem a doutrina escriturística do pecado, não poderão possuir a fé salvadora, por ser a fé salvadora confiança implícita na graciosa remissão de pecados concedida por Deus. O cristão crê que todos os seus pecados, seja o original, sejam os atuais, estão completamente perdoados por amor de Jesus. Em outras Palavras: Ele crê tanto na Lei divina, que condena o pecado, como no divino Evangelho, que perdoa o pecado.

Ambas as doutrinas, a do pecado e a da remissão dos pecados, são fundamentais. Nosso Salvador afirmou essa verdade, quando disse que "em seu nome se pregasse arrependimento para remissão de pecados a todas as nações". (Lc 24.47) Consoante à ordem de Cristo, a pregação do arrependimento do pecado, ou da contrição, tem de preceder a pregação do perdão. Nosso divino Senhor ainda ilustra esta grande verdade com a parábola do fariseu e do publicano. O fariseu, que não cria na doutrina escriturística do pecado e, por conseguinte, não se considerava pecador, não podia ser justificado. Em sua opinião, não necessitava de justificação e perdão. O publicano, por seu turno, cria na doutrina fundamental do pecado, declarou-se culpado e perdido e, confiante na graça divina, obteve a remissão pela fé. Resumindo, fé salvadora só pode existir num coração contrito, isto é, num coração que se tomou de terror e pesar por causa do seu pecado. (Is 66.2): "O ser humano para quem olharei é este: o aflito e abatido de espírito, e que treme da minha Palavra." (Is 57.15) "Habito com o contrito e abatido de espírito." (Sl 34.18) "Perto está o Senhor dos que têm o coração quebrantado e salva os de espírito oprimido." (Sl 51.16,17; Lc 4.18; Mt 11.28) Desse modo, com muita justiça, classificamos a doutrina do pecado entre as doutrinas fundamentais das Sagradas Escrituras.

11.2.2- *A doutrina da pessoa de Cristo*. A doutrina de Cristo é fundamental porque a fé salvadora é confiança no Redentor divino-humano, que morreu pelos pecados do mundo. Por isso mesmo, a negação da verdadeira divindade de Cristo ou da sua verdadeira humanidade torna

a fé salvadora impossível. Nosso Senhor desaprovou, com muita severidade, as opiniões dos que o consideravam João Batista, Elias, Jeremias ou um dos profetas e quis que seus discípulos cressem nele como "o Cristo, o Filho do Deus vivo", (Mt 16.13-17; cf. ainda 1 Jo 1.1-4). Os teólogos racionalistas modernos negam a divindade de Cristo e só lhe atribuem divindade *honoris causa* (como a declaração de Ritschl: "Em o nosso sentir, atribuímos-lhe o valor de Deus.") Eles não são cristãos, mas unitários e, portanto, se acham *extra ecclesiam;* isto quer dizer que a doutrina de Deus apregoada pela Teologia racionalista moderna é, em essência, pagã, por rejeitar o verdadeiro Deus da Bíblia. Compreende-se logicamente que a verdadeira fé no Cristo divino inclui, também, a fé no Deus triúno. O cristão, que crê na divindade de Cristo, também crê no verdadeiro Deus triúno Pai, Filho e Espírito Santo; pois sem a fé no Pai, ninguém crerá no Filho (Mt 16.17; 11.27), e ainda, sem o Espírito Santo, ninguém pode dizer que Jesus é o Senhor. (1 Co 12.3; Rm 8.15; Jo 16.13-15) A doutrina escriturística da Santíssima Trindade é, pois, tão fundamental como a da divindade de Cristo. Contudo, também é fundamental a doutrina da verdadeira humanidade de Cristo; porque a negação dessa verdade (cf. o erro dos docetas) implica a negação do seu padecimento e morte. Fé salvadora é a confiança na satisfação vicária do Cristo teantrópico (*theánthroopos*). (Jo 1.14-17): "O Verbo se fez carne; [...] e todos nós temos recebido da sua plenitude, e graça sobre graça. [...] A graça e a verdade vieram por meio de Jesus Cristo." Logo, é com muita propriedade que, entre as doutrinas fundamentais da religião cristã, classificamos as doutrinas da Santíssima Trindade, da divindade e da humanidade de Cristo.

11.2.3- *A doutrina da satisfação vicária de Cristo.* A fé salvadora é fé em Cristo, não apenas como Mestre da Lei divina ou exemplo de virtude ou "ser humano ideal", segundo a Teologia modernista mantém, mas fé como "o Mediador entre Deus e os seres humanos", o qual deu a vida em resgate de muitos e como "o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo." (1 Tm 2.5,6; Mt 20.28; Ef 1.7; Jo 1.29) Todos quantos se recusam a depositar a sua confiança na satisfação vicária de Cristo (Is 53.1-6) para obter reconciliação e perdão, vêem-se obrigados a confiar nas próprias boas obras e, desse modo, excluem-se da graça divina obtida pela morte substituinte de Cristo. (Gl 5.4) O mesmo se diz de quantos se afastam da doutrina escriturística da justificação pela graça, mediante a fé, e repelem o *sola gratia* e o *sola fide.* O semipelagiano, o arminianismo e o sinergismo, por persistirem nesse erro, acham-se *extra ecclesiam,* da mesma forma que os unitários e modernistas. Vem muito a propósito a advertência da *Apologia*: "A maior parte desses erros que nossos adversários defendem, põe por terra a fé, como sucede com a sua condenação do artigo referente à remissão dos pecados, no qual dizemos

que o perdão dos pecados se recebe mediante a fé. Igualmente é erro manifesto e pernicioso ensinar-se que os seres humanos mereçam a remissão dos pecados em virtude do amor de Deus anterior à graça. Trocam Cristo pelas próprias obras, preceitos, missas, precisamente como os judeus, gentios e turcos pretendem salvar-se por suas obras." (Art. IV, 22) Se nessas igrejas que ensinam a doutrina pagã da justiça pelas obras há pessoas que ainda permanecem cristãs, isso se deve à incompreensível graça de Deus. Lembra-nos, também, a *Apologia*: "Por isso, muito embora papas ou alguns teólogos e monges na Igreja nos houvessem ensinado a procurar a remissão dos pecados, graça e justiça mediante as nossas próprias obras e inventar novas formas de culto que vieram obscurecer o ofício de Cristo, e fizeram de Cristo, não um propiciador e justificador, mas um legislador apenas, *contudo o conhecimento de Cristo tem sempre continuado com algumas pessoas piedosas.*" (Art. III, 271)

11.2.4- *A doutrina da Palavra de Deus*. A Palavra de Deus, isto é, a Palavra externa do santo Evangelho, que Cristo mandou seus santos apóstolos pregarem e ensinarem a todas as nações (Mt 28.19,20; Mc 16.15,16) e que nas Sagradas Escrituras está exposta, tanto é o *objeto* como o *meio* da fé salvadora. É o objeto porque essa fé crê no Evangelho. (Mc 1.15; Rm 1.1,2) É o meio, visto que a fé salvadora só é gerada pelo Evangelho. (Rm 10.17; 1.16; Jo 17.20; Tg 1.18) Toda "crença" que não for produzida pela Palavra de Deus, não é fé, mas invenção da mente, ou fantasia. Tal fé Lutero caracteriza corretamente como "fé no ar". A verdadeira fé salvadora é sempre de origem divina (*God-made*) (1 Tm 6.3; 1 Co 2.1-5): "Para que a vossa fé não se apoiasse em sabedoria humana e sim no poder de Deus." Por essa razão, a doutrina da Palavra de Deus é, igualmente, fundamental. A pena para a rejeição do Evangelho é a condenação. (Mc 16.15,16)

11.2.5- *A doutrina da ressurreição*. A Teologia racionalista moderna repele a doutrina escriturística da ressurreição, negando, tanto a gloriosa ressurreição de Cristo, como a ressurreição de todos os mortos no Dia do Juízo. Em lugar da ressurreição, ensina a imortalidade da alma. A Bíblia, no entanto, afirma que a negação da ressurreição implica a negação total do Evangelho de Cristo. (1 Co 15.12-19) Sem restrição, a Palavra declara que quem nega a ressurreição naufragou na fé e se desviou da verdade. (1 Tm 1.19,20; 2 Tm 2.17,18) Himeneu e Alexandre, que negaram a doutrina da ressurreição, foram entregues por Paulo "a Satanás, para que aprendam a não blasfemar." Negar a ressurreição equivale, portanto, a blasfemar contra Cristo. É por esse motivo que, entre os conteúdos fundamentais da religião cristã, classificamos a doutrina da ressurreição.

Falando das doutrinas fundamentais da religião cristã, certamente as temos em mente na forma em que elas se apresentam nas Escrituras Sagradas. não na formulação dogmática destes ensinamentos, ou os dogmas da Igreja. A formulação de um dogma pode ser imperfeita; já os ensinamentos das Escrituras são infalíveis. Não obstante, é preciso tomar em consideração que, toda vez em que se formulam corretamente as doutrinas das Sagradas Escrituras, a rejeição desses credos é a rejeição da própria Bíblia. Dessa maneira, os teólogos que repudiam os Credos Apostólico, Niceno e Atanasiano, repudiam a própria Palavra de Deus, porquanto as doutrinas expostas e defendidas nessas confissões são os ensinamentos claros do Evangelho divino.

11.3 - Doutrinas Fundamentais Primárias e Secundárias

As doutrinas fundamentais da religião cristã podem ser divididas em *fundamentais* primárias e secundárias. Essa distinção não é apenas escriturística, mas também prática e útil, porque auxilia o teólogo a discriminar corretamente as doutrinas fundamentais entre si. Como já aprendemos, as doutrinas fundamentais são as que constituem o fundamento da fé cristã; todavia, nem todas as doutrinas fundamentais formam este fundamento de modo igual. Hollaz observa corretamente: "É necessário que se conheçam todos os artigos fundamentais da fé, porém os graus dessa necessidade são diferentes." (*Doctr. Theol.,* p.99) Os *artigos fundamentais primários são* de tão absoluta importância que, se rejeitados, nenhum fundamento resta sobre o qual se firme a fé salvadora. Todas as doutrinas sob a epígrafe "Artigos Fundamentais da Fé" se classificam como artigos fundamentais primários; pois, se forem postas de lado, o Cristianismo não subsistirá.

As doutrinas fundamentais secundárias, por outro lado, mesmo que sirvam de fundamento da fé, não o fazem de modo principal e absoluto. Exemplos de doutrinas fundamentais secundárias são as do Santo Batismo e da Santa Ceia. Ambos esses sacramentos, instituídos por Cristo, nos foram dados para fundamento da fé ao lado do Evangelho. A mesma graça e perdão oferecidos e transmitidos pela Palavra de Deus, também se nos oferecem e transmitem por eles. (At 2.38): "Arrependei-vos, e cada um de vós seja batizado em nome de Jesus Cristo para remissão dos vossos pecados." (Mt 26.28; Lc 22.19ss): "Isto é o meu sangue, o sangue da aliança, derramado em favor de muitos, para remissão de pecados." Nesse gracioso oferecimento de perdão, selado por Cristo nos sacramentos, firma-se a fé cristã, do mesmo modo e num mesmo grau como ocorre no oferecimento de perdão de nosso Senhor na Palavra. Por essa razão é que as doutrinas do Santo Batismo e da Santa Comunhão são fundamentais; são o fundamento da fé cristã. Não obstante, pode uma pessoa ignorar essas doutrinas, ou mesmo errar com respeito a elas e, contudo, salvar-se contanto que se prenda à promessa de perdão oferecida no Evangelho. A razão disso é manifestada. O inteiro perdão que Cristo

adquiriu para os pecadores por sua morte na cruz, é oferecido e transmitido ao crente no Evangelho. Se ele confia na promessa do Evangelho, pela fé está na posse de todos os merecimentos de Cristo, juntamente com a vida espiritual e a salvação eterna. Isso não quer dizer que a promessa sacramental seja supérflua. A Igreja Cristã jamais poderá prescindir dos sacramentos, visto que transmitem as bênçãos espirituais do Salvador de modo particularmente íntimo e confortante. Os sacramentos são a *Palavra visível* (*Verbum visibile*) e a aplicação individual da graça divina (*applicatio individualis*). Todavia, o crente que confia na promessa divina de perdão oferecida no Evangelho a todos os seres humanos, já está na posse da salvação. Os sacramentos nada de novo oferecem; apenas selam e confirmam a mesma graça e absolvição que o Evangelho anuncia, dá e confere. Nesse sentido, os sacramentos não são absolutamente necessários. Por essa razão, chamamos as doutrinas do Santo Batismo e da Santa Comunhão doutrinas fundamentais secundárias. Não devemos repudiar essa distinção, porque nos indica a linha divisória entre cristãos e não-cristãos. Dessa maneira, os filhos de Deus nas igrejas reformadas erram quanto à *essência e finalidade* dos sacramentos. Devemos considerar esse erro tão perigoso quanto pernicioso. Ainda assim, confiam na graça que lhes é oferecida no Evangelho. Enquanto fizerem assim, não lhes podemos negar a fé salvadora. Em outras Palavras, ainda devemos considerá-los cristãos, se bem que cristãos fracos e em erro, e que põem em perigo seu estado de graça pela não-aceitação da Palavra total de Cristo. O que se acabou de dizer dos filhos de Deus nas igrejas reformadas, cabe também aos crentes em outras denominações religiosas e na Igreja Católica Romana. Enquanto o crente confia na graça de Cristo oferecida na Palavra, como fez o ladrão na cruz, ele está salvo, mesmo que nunca haja auferido as bênçãos dos sacramentos. Hollaz está perfeitamente com a razão, quando diz acerca dos artigos fundamentais secundários em si: "A simples falta de conhecimento deles não impede a salvação, mas a sua obstinada negação e hostilização subverte o fundamento da fé." (*Doctr. Theol.*, p.98ss)

Nas suas observações a respeito das doutrinas fundamentais secundárias, Hollaz chama a nossa atenção para uma verdade importantíssima. Jamais se deve abusar da distinção entre doutrinas fundamentais primárias e secundárias com o objetivo de tolerar doutrina errônea. A obstinada negação e hostilização pública das doutrinas fundamentais secundárias - o mesmo acontece com respeito a todas as doutrinas das Sagradas Escrituras - acabam necessariamente por subverter o fundamento da fé, por implicarem resistência oferecida ao Espírito Santo. Urge que se faça lembrar isso continuamente a todos os que persistem nesse erro, ainda que não lhes possamos negar o estado de graça. Todo teólogo cristão esteja lembrado:

a. De que tem a ordem de Cristo de ensinar as doutrinas da Palavra de Deus, não ignorando ou negando uma só que seja. (Mt 28.20): "Ensinando-os a guardar *todas* as coisas que vos tenho ordenado."

b. De que todo e qualquer afastamento da Palavra de Deus, de acordo com a declaração divina expressa, constitui escândalo (*skândalon*) ou ofensa. (Rm 16.17): "Rogo-vos, irmãos, que noteis bem aqueles que provocam divisões e escândalos, em desacordo com a doutrina que aprendestes." Nenhum teólogo ensinará erros sem fazer ofensa a outros; e é esse um assunto seriíssimo. (Mt 18.7): "Ai do ser humano pelo qual vem o escândalo!" (Cf. também Lc 17.1; Rm 14.13): "Tomai o propósito de não pordes tropeço ou escândalo ao vosso irmão." (2 Co 6.3): "Não dando nós nenhum motivo de escândalo em coisa alguma, para que o ministério não seja censurado."

c. Todo aquele que põe de lado o claro testemunho da Palavra de Deus num único ponto, rejeita, conseqüentemente, toda a Palavra divina como fonte e padrão de fé. As Sagradas Escrituras devem ser cridas e ensinadas, não só na sua aplicação geral, mas em todas as suas mínimas partes. Todas as suas Palavras devem ser aceitas como verdade divina. Lutero diz acertadamente: "O Espírito Santo (quando fala nas Sagradas Escrituras) não pode ser separado ou dividido, de modo que nos ensine e de nós requeira que creiamos uma doutrina como verdadeira e outra, como falsa." (S. L., XX, 1781) Todos os ensinamentos da Palavra de Deus estão tão intimamente entrelaçados que, ao se negar um, todo o restante é atingido por tal negação. Isto quer dizer que "um erro produz outro", segundo comprova a história dos dogmas. Havendo exceções a essa regra, devem ser atribuídas unicamente à maravilhosa graça divina. Por essa graça, vez que outra um teólogo que erra, numa estranha "feliz inconseqüência", pessoalmente não crê no que oficialmente ensina; ou, por outra, ele não tira, em sua própria vida de fé, as conclusões fatais que sua rejeição racionalista da verdade divina lhe sugere. Assim, muitos sinergistas que afirmavam oficialmente a cooperação do ser humano na conversão, nas próprias relações pessoais com Deus, como pecadores penitentes, repudiavam esse erro pernicioso e confiavam unicamente na graça de Deus para sua salvação. Outrossim, teólogos em erro que de público e oficialmente, negavam a universalidade da graça divina, quando pregavam o Evangelho ao povo em geral, proclamavam e afirmavam o caráter universal da graça de Deus e da redenção através de Cristo. Essa feliz diferença entre teoria e prática, eles a deveram à infinita misericórdia de Deus que, sinceramente, deseja a salvação dos pecadores.

Todavia, também não se deve abusar dessa verdade com o fim de estimular indiferença em assuntos de doutrina. Ao mesmo tempo em que admitimos existir uma "feliz inconseqüência", devemos lembrar que existe uma "infeliz conseqüência", mediante a qual os teólogos, que ofendem num

ponto, são induzidos a desviar-se em muitos pontos e, até mesmo, em todos. Em outras Palavras, a proclamação de um erro conduz à publicação de outros e, no final, à negação de toda a verdade escriturística. Dessa conseqüência fatal advinda de negar-se a Palavra de Deus e condescender no erro, Lutero adverte seriamente todos os teólogos cristãos, quando escreve: "Não deves dizer: Proponho-me errar como cristão. O errar de cristão ocorre somente por ignorância." (S. L., XIX, 1132) Lutero admite a existência de semelhante anomalia: "o errar de cristão". Isso quer dizer que mesmo o verdadeiro cristão erra de quando em quando em conseqüência de fraqueza ou ignorância. Esse "errar de cristão", entretanto, transforma-se em "errar de não-cristão" tão logo a pessoa consinta no erro deliberada e conscientemente. Tal "errar de não-cristão" subverterá necessariamente o fundamento da fé e porá em perigo a salvação. Que o teólogo cristão esteja, portanto, de sobreaviso. O indiferentismo para com as doutrinas da Escritura Sagrada e o unionismo espiritual dele decorrentes são diametralmente opostos à Palavra de Deus, que declara: "Evita o ser humano faccioso, depois de admoestá-lo primeira e segunda vez, pois sabes que tal pessoa está pervertida, e vive pecando, e por si mesma está condenada." (Tt 3.10,11) A Bíblia nunca justifica o ensino do erro, mas o condena sempre e com a maior veemência como *escândalo*.

d. Para manter a pureza de doutrina inalterada, toda a Igreja precisa precaver-se continuamente contra todo e qualquer erro, por meio do qual Satanás possa suscitar dissensões e escândalos. Para isso, é preciso que censure, também, o erro mais leve e desvio da verdade em Cristo Jesus. (Gl 5.9): "Um pouco de fermento leveda toda a massa." É com o "pouco de fermento" de falsa doutrina que a total corrupção de toda a Teologia cristã normalmente principia. O modernismo, com sua estúpida rejeição de todas as verdades escriturísticas necessárias à salvação, é uma conseqüência do indiferentismo de teólogos e igrejas que concedem lugar ao "pouco de fermento" no seu sistema de dogmas. Negue-se a doutrina da inspiração verbal, e toda a doutrina da inspiração ruirá. Removendo-se o *sola gratia* do *corpus doctrinae*, imediatamente virá a rejeição da satisfação vicária de Cristo. O teólogo cristão não pode errar em "pequenas coisas" sem que, mais cedo ou mais tarde, erre também nas "coisas maiores" pertinentes à salvação. Essa a "infeliz conseqüência" de tolerar-se o erro. Todos os cristãos sinceros que, à luz da Palavra de Deus, tenham estudado a história da Igreja Cristã, sabem como o erro é pernicioso e fatal para a unidade doutrinária da Igreja.

11.4 - Doutrinas Não-Fundamentais

São doutrinas não-fundamentais das Sagradas Escrituras as que não constituem fundamento da fé, visto não oferecerem nem transmitirem o perdão dos pecados aos pecadores, para fazer filhos de Deus pela fé em Cristo.

Não formam o fundamento da fé salvadora, mas *fortalecem* a fé já existente. Hollaz descreve as doutrinas não-fundamentais como "partes da doutrina cristã que uma pessoa pode ignorar ou omitir e, ainda assim, ser salva". (*Doctr. Theol.,* p.92) Exemplificando, citamos as que versam sobre os anjos, o anticristo, etc. Como vemos, essas doutrinas não criam a fé salvadora em Cristo, mas foram dadas para conforto e advertência aos que já crêem em Cristo. Isso não significa que as doutrinas não-fundamentais sejam inúteis; em muitos casos, sua importância é realmente muito grande e, assim, não podem ser dispensadas. A doutrina relativa aos anjos glorifica a divina graça e robustece nossa fé na misericordiosa providência de Deus. Quer quantitativa, quer qualitativamente, essa doutrina constitui parte valiosa da Teologia cristã. O teólogo cristão nunca deve omitir esse fato. Por sua vez, a doutrina relativa ao anticristo instrui a respeito da maior fraude jamais praticada dentro da cristandade e previne sobre ela. A Teologia evangélica sofreria perda muito séria, se eliminasse essa doutrina. Conseqüentemente, as doutrinas não-fundamentais também são necessárias e devem ser apregoadas com a devida seriedade e ênfase. (2 Tm 3.16): "Toda Escritura é inspirada por Deus e útil para o ensino, para a repreensão, para a correção, para a educação na justiça." Apesar disso, as doutrinas não-fundamentais não são, propriamente, o objeto da fé salvadora, porquanto a fé confia na graciosa promessa evangélica do perdão mediante a fé na redenção de Jesus Cristo. Apenas nesse sentido não são fundamentais. Alguém que as declare não-fundamentais no sentido de que possam ser dispensadas, nega tanto a autoridade divina como a perfeição da Escritura Sagrada e conseqüentemente, uma doutrina fundamental. Cabe notar aqui a advertência de Baier a respeito desse assunto. Escreve ele: "Ao mesmo tempo (admitindo nós a existência de doutrinas *não-fundamentais*), devemos agir com cautela, a fim de não acontecer que, abraçando ou professando o erro, pequemos temerariamente contra a revelação divina e o próprio Deus. Especialmente, não aconteça que, por persuasão de outros, mesmo contra a consciência, se sustente ensinamento pelo qual o fundamento e a verdade de um ou mais dos artigos fundamentais da fé sejam subvertidos. Porque, dessa maneira, como por pecado mortal, a fé e o Espírito Santo podem ser completamente afastados, como de fato são." (*Doctr. Theol.,* p.97) Essa advertência aplica-se, também, aos fatos e afirmações históricos e arqueológicos contidos nas Sagradas Escrituras. Embora não sejam fundamentais, repudiamos maldosamente a autoridade divina das Sagradas Escrituras, se tivermos a ousadia de negar que são absolutamente verdadeiros, porque Escritura que erra não tem autoridade. De modo algum uma Bíblia que erra pode merecer crédito; pois, sendo errônea em questões não-fundamentais, como poderá ser verdadeira nos seus ensinos fundamentais? Se não nos podemos fiar nela quando ensina verdades terrenas, como podemos fazê-lo quando fala de assuntos celestiais? Quando o teólogo cristão reconhece a existência de doutrinas não-fundamentais na Bíblia, ele crê e declara que.

na totalidade das suas partes e afirmações, todas as Sagradas Escrituras são a verdade divina, que deve ser proclamada aos seres humanos. A distinção entre doutrinas fundamentais e não-fundamentais é feita unicamente para distinguir claramente entre os ensinamentos de Deus que são o fundamento da fé justificante e aqueles que não o são.

11.5 - Questões Abertas ou Problemas Teológicos

As questões abertas não se definirão como pontos doutrinários "sobre que não se tenha chegado a um acordo" ou "que, em suas Confissões, a Igreja deixou sem decisão", mas como questões que a própria Bíblia deixou abertas, ou sem resposta, ou a que não respondeu com clareza. Essa definição de questões abertas é de grande importância; porque não é a autoridade humana, senão apenas a das Escrituras que determina o que se deve ensinar na Igreja Cristã, a saber, todo o conteúdo das Sagradas Escrituras (Mt 28.20), não uma plataforma doutrinária definida que certos teólogos ou igrejas tenham formulado. Apenas a Palavra de Deus é o mestre espiritual dos seres humanos; não a Igreja ou o teólogo dentro da Igreja. O espírito de indiferentismo e unionismo tem estabelecido falsos padrões no que concerne ao assunto das questões abertas. Levados por vicioso princípio de tolerância religiosa, os teólogos sempre de novo caíram no erro de elevar a sua limitada razão humana acima da Palavra inspirada de Deus, "abrindo" ou "encerrando" questões a seu bel-prazer. Urge se sustente que as questões abertas devem sua existência unicamente ao silêncio das Escrituras e a nenhuma fixação de doutrina por parte da Igreja ou adoção de expediente advogada por facções em controvérsia. Uma vez que a doutrina bíblica é Palavra de Deus, os seres humanos nenhum direito têm de julgar o que se deva ensinar e o que não, ou de determinar o que seja questão encerrada e o que aberta. É assunto fora da sua jurisdição.

Estudando as Escrituras Sagradas, descobrimos que, fiéis ao seu objetivo e finalidade, não respondem a toda questão que os seres humanos desejariam ver respondida. Por exemplo, não esclarecem como se originou o pecado, visto que todas as criaturas foram originalmente criadas, sendo "muito boas". Tampouco respondem à pergunta: se a alma de um infante se produz por criação imediata de Deus (criacionismo); ou se a alma é transmitida pelos pais ao filho (traducionismo). Questões sobre as quais a Palavra de Deus guarda silêncio, chamamos problemas teológicos ou questões abertas. A essas questões poderemos acrescentar ainda a *crux theologorum*, que tem sempre intrigado o espírito de teólogos curiosos: Por que alguns se convertem e outros não, embora, por natureza, todos os seres humanos estejam em mesma culpa (*eadem culpa*) e se salvem unicamente por graça (*sola gratia*)? (*Cur alii, alii non? Cur non omnes? Cur alii prae aliis?*). Já que a Palavra de Deus não responde a essas perguntas, o teólogo não deve procurar fazê-lo. Todas as tentativas nesse sentido são *antiescriturísticas*, porque o teólogo tem de falar tão-somente

segundo as Palavras de Deus, (1 Pe 4.11). Igualmente são *anticientíficas,* visto que quem pretende responder a essas questões, presume saber aquilo que não pode saber. A verdade divina só se aprende por meio da fé, ou por simples crença no que a Bíblia ensina. (Jo 8.31,32) Daí, toda e qualquer doutrina que se extraia de outra fonte que não a Palavra de Cristo, não é Teologia e, sim, mera especulação ou completa ignorância. (1 Tm 6.4)

A atitude correta do teólogo cristão em face das questões abertas ou problemas teológicos é, pois, de confissão da própria incapacidade para os resolver, visto que a fonte de sua fé, as Sagradas Escrituras, não lhe fornece a informação necessária. Reusch diz muito oportunamente: *"Inutilis est eorum cognitio, et vanae sunt de eisdem disputationes."* (*Annotationes in Baieri Comp.,* 1757, p.52) Seja como for, semelhantes discussões não só são inúteis, como até perigosas. Lutero nos lembra disso, quando afirma que o Evangelho é impedido, em grande parte, por dois fatores, a saber: primeiro, ensina-se aos pecadores a confiarem nas suas boas obras, e segundo, propõem-se questões inúteis cuja resposta faz com que as partes principais da doutrina cristã sejam negligenciadas. (S. L., IX 863ss) As questões abertas certamente não são "abertas" no sentido de que o teólogo cristão possa permitir que sua imaginação decida livremente em assuntos que Deus se recusou revelar. Se transigem em especulações, estas devem se conservar sempre dentro dos limites da analogia da fé, ou da clara revelação da Palavra de Deus. É melhor e mais seguro para o teólogo que, de nenhum modo, se dê a especulações, porque, facilmente, os seus próprios juízos poderão alojar-se no seu sistema teológico e passar a ser ensinados como parte da verdade divinamente revelada. Que o teólogo cristão aprenda a dizer *néscio* onde quer que as Sagradas Escrituras silenciem, lembrado de que Deus teve em mira a nossa salvação, quer revelando verdades, quer retendo fatos que, de boa vontade, gostaríamos de conhecer.

Nessa conexão, podemos discutir também a importante pergunta: "Que são artigos de fé?" Os artigos de fé, pelo que sempre afirmam os nossos dogmáticos, têm sua origem unicamente na Palavra de Deus. Isso quer dizer que a Igreja Cristã aceita e crê somente as doutrinas que se ensinam de modo inequívoco nas Sagradas Escrituras. Hollaz descreve o artigo de fé como "parte da doutrina revelada na Palavra de Deus escrita, concernente a Deus e às coisas divinas, e oferecida ao pecador, a fim de que creia para sua salvação". Contudo, por ser um fato que alguns artigos de fé contêm verdades que o conhecimento natural do ser humano acerca de Deus e a contemplação das obras divinas na natureza lhe revelam, por exemplo, as que se referem à existência de Deus, os artigos de fé têm sido divididos em *artigos mistos,* isto é, artigos que são manifestos, também, à luz da natureza e *artigos puros,* ou artigos que só se conhecem do estudo das Escrituras Sagradas. (Baier) Mas os artigos mistos também são artigos de fé unicamente quando ensinados

diretamente na Palavra de Deus. O verdadeiro teólogo cristão não reconhece nenhuma outra fonte da verdade divina além da Bíblia.

12. A Igreja e Seus Dogmas

Uma vez que o teólogo só deve ensinar o que as Escrituras Sagradas ensinam, aventou-se a pergunta se é correto que, na Igreja Cristã, se permita um lugar aos credos, dogmas ou confissões. Essa pergunta tem sido respondida negativamente tanto pelos teólogos conservadores como pelos modernistas. A Teologia modernista favorece um cristianismo sem credo, ou adogmático. Tem por argumento que a verdadeira função da Igreja é propagar o "Evangelho social" e não o Evangelho sobrenatural de Cristo, com o qual a nossa era progressista já não simpatiza. A Teologia modernista é, pois, absolutamente deste mundo, não do outro. Oferece uma Teologia do aquém e não uma Teologia do além (*eine Diesseits, nicht eine Jenseitstheologie*). Essa Teologia, alega-se, é Teologia de boas obras que devem ser feitas já, não uma Teologia de Palavras de conforto com respeito a uma possível existência futura. Por ser assim constituída, a Teologia modernista não só tem os credos, dogmas e confissões como desnecessários, mas também como ofensivos. Alega-se que os credos impedem o livre progresso e desenvolvimento da Igreja e de sua atividade. Por essa razão, a Teologia modernista se vê constrangida a combater os dogmas. Teólogos modernos de caráter mais conservador opõem-se aos dogmas por outra razão. Argumentam que os dogmas e confissões impedem a necessária "evolução doutrinária" (*Lehrforbildung*), que é indispensável, se se quer que a Igreja continue um organismo vivo. Com efeito, essa classe de teólogos sustenta que as doutrinas da Igreja são fatores continuamente dinâmicos e passíveis de expansão, sujeitos a mutações, à medida que revelações novas, mais completas e profundas se fizerem aos seres humanos. Por isso, não se deve agrilhoar a Igreja com as cadeias de credos, já que estes impedem o desenvolvimento da doutrina. Pelo visto, numa última análise, não é tão grande a diferença entre ambos os tipos de teólogos. É diferença em grau, não na espécie. Ambos rejeitam as Sagradas Escrituras como única regra e norma de fé e entronam a razão e a ciência em seu lugar.

Das objeções que acabamos de considerar, é óbvio que a animosidade da moderna Teologia liberal e racionalista não é dirigida propriamente contra os credos, dogmas ou confissões, mas contra a Palavra de Deus. Esses racionalistas opõem-se aos credos, porque se opõem às verdades reveladas por Deus. Sua Teologia sem credo é equivalente a uma Teologia sem a santa Bíblia. Querem seguir as próprias Palavras, não a Palavra de Deus.

No entanto, também em igrejas que favorecem os credos, verifica-se esse ódio às Sagradas Escrituras. A Teologia católico-romana, por exemplo, está constituída inteiramente sobre credos definidos. Porque aceita as velhas

confissões da Igreja Cristã inadulteradas, ainda a consideramos dentro da cristandade. Todavia, ela barrou esses credos mediante dogmas ulteriores cujo teor é anticristão e tornam nulo o que as antigas confissões cristãs afirmam. Além do mais, esses credos especificamente papistas estão em oposição às Escrituras Sagradas, por rejeitarem-nas como única regra e norma de fé e contradizerem suas doutrinas centrais. Declaram que o papa, como a cabeça da Igreja, é a norma infalível de fé, que o pecador é justificado pelas obras, que a doutrina da justificação por graça, mediante a fé em Cristo, é anátema, que os méritos e as intercessões dos santos são proveitosos para a salvação, etc. Credos como esses não merecem um lugar na Igreja Cristã, porque são anticristãos. Também, nas próprias igrejas calvinistas, encontramos credos que se opõem à Palavra pura de Deus. Seus credos negam a universalidade da graça de Deus e da redenção de Cristo, a eficácia dos meios da graça, a presença real do corpo de nosso Senhor na Santa Ceia, a comunhão das naturezas na pessoa de Cristo e a conseqüente comunicação dos atributos, etc. Semelhantes credos não devem ser tolerados na Igreja Cristã, por serem antiescriturísticos e racionalistas.

A Igreja Cristã, que tem unicamente a Palavra de Deus como fonte de fé (Ef 2.20), sob condição alguma deverá reconhecer como exato e legítimo qualquer dogma ou doutrina que não seja claro ensinamento da Bíblia. Ou diríamos: Dogma da Igreja Cristã é a doutrina das Santas Escrituras. Seja o que for que a Palavra de Deus escrita declare e ensine, *eo ipso,* é um dogma da Igreja, esteja ou não especialmente formulado. A questão não é: Esta ou aquela doutrina estará claramente exposta nas Confissões? mas: Esta ou aquela doutrina estará prescrita na Palavra de Deus? Se estiver ordenada na Bíblia Sagrada, será um dogma da Igreja, ainda que em suas Confissões não se mencione Palavra a seu respeito. Não é difícil perceber a razão disso. A Igreja Cristã não é proprietária da doutrina de Deus, mas apenas sua serva. Não tem por finalidade criar novas doutrinas, mas pregar as doutrinas que o seu Senhor revelou. (Mt 28.20): "Ensinando-os a guardar todas as cousas que vos tenho ordenado." Aplica-se aqui, cem por cento, o dito de Lutero: "A Igreja de Deus não tem autoridade para estabelecer qualquer artigo de fé, bem como jamais estabeleceu algum nem nunca há de estabelecer algum." Da mesma forma, diz Quenstedt acertadamente (1:36): "A revelação divina é a primeira e última fonte da Teologia sacra, além da qual não deve seguir a discussão teológica entre cristãos." (*Doctr. Theol.,* p.28) Isso não significa que a Igreja não deva ter artigos de fé ou confissões de espécie alguma, porém significa que todos os dogmas devem ser "declarações" da fé que lhe foi dada por Deus na sua santa Palavra. Desse modo, os cristãos aceitam as velhas confissões da Igreja Cristã, porque as mesmas não professam nem defendem nada além da doutrina das Escrituras. Isso corresponde à verdade, apesar de, nas Sagradas Escrituras, não se encontrarem os termos técnicos teológicos que empregam para expressar a doutrina da Palavra de Deus, como sejam.

"Trindade", "consubstancial", etc. Da mesma forma, também, as Confissões Luteranas professam unicamente as doutrinas escriturísticas que foram acrescentadas para defesa dos ensinamentos da Palavra de Deus contra o romanismo, o sectarismo e os entusiastas ao tempo da Reforma e após a morte de Lutero. Não o dizemos num espírito de orgulho, porém na sagrada convicção da lealdade a Cristo e à sua Palavra que o Senhor requer dos seus discípulos. Os dogmas (credos, confissões) ocupam, com justiça, um lugar na Igreja Cristã, desde que ensinem as doutrinas de Deus e não as humanas. Se, no entanto, produzem doutrinas contrárias à Palavra de Deus, devem ser renunciadas e repelidas; porque à Igreja Cristã compete ensinar a Palavra do seu divino Senhor, nada mais.

O mesmo que se disse dos dogmas e credos em geral, corresponde, com igual força, aos tratados teológicos de mestres individuais da Igreja. A nenhum teólogo se prestem ouvidos e a nenhum tratado dogmático se repute digno de consideração, a menos que professem e defendam a verdade que há em Cristo Jesus. O dogmático que busca os seus ensinamentos teológicos em qualquer outra fonte que não a Bíblia, comete fraude inescusável contra a Igreja e merece excomunhão dela como falso profeta. (Rm 16.17; 2 Jo 10.11; 1 Tm 4.16) Deus exige com persistência e seriedade: "Se alguém fala, fale de acordo com os oráculos de Deus." (1 Pe 4.11)

Os ministros, professores e missionários cristãos proclamem a Palavra de Deus aos seus ouvintes, não a própria, de modo que em toda a Igreja Cristã, nas suas escolas, nas suas igrejas e lares, nenhuma doutrina se ensine que não esteja em harmonia com a Escritura Sagrada.

Quando escriturísticos, os dogmas e credos da Igreja são de grande valor, também, para manter a íntima conexão das diversas disciplinas teológicas e assegurar-lhes o caráter teológico. Falamos, em geral, da Teologia como dogmática, histórica, exegética e prática. Essa divisão é tanto prática como útil. Auxilia o estudante de Teologia a fazer distinção entre uma e outra matéria e evita confusão quando principia o estudo da Teologia cristã. Apesar disso, numa última análise, a finalidade das diversas disciplinas teológicas é a mesma. Cada uma deve ensinar a Palavra de Deus juntamente com as aplicações que lhe são próprias. O teólogo dogmático recomenda as diferentes doutrinas bíblicas com ênfase especial. O teólogo exegeta apresenta as mesmas doutrinas e, ao mesmo tempo, interpreta o sentido das Palavras do texto sagrado para os seus ouvintes. O teólogo histórico expõe as mesmas doutrinas de acordo com as suas reações sobre os seres humanos através da história. O teólogo prático emprega as mesmas doutrinas para as necessidades especiais da congregação cristã. As quatro disciplinas teológicas podem diferençar-se, uma da outra, pelo seu objetivo, porém todas elas se centralizam na finalidade superior de proclamar, expor e defender a Palavra de Deus, conservar-lhes a íntima ligação, unificando todo o Curso de Teologia. Essa finalidade de apregoar

a Palavra divina mantém o caráter teológico de cada disciplina. É esse fator que faz com que a Teologia histórica ou a Teologia exegética ou a Teologia prática sejam *Teologia* na verdadeira acepção do termo. Se qualquer delas for além da Palavra de Deus, não será teológica. Essas ramificações são Teologia, porque ensinam e expõem a Palavra de Deus como as Escrituras Sagradas ensinam. A partir do momento em que apresentarem suas próprias opiniões, estarão ensinando filosofia ou especulação, não Teologia.

Em vista da apostasia geral entre os teólogos atuais, a verdade exposta acima deve ser colocada em evidência sempre. A crise que aflige a Igreja Cristã no presente clama por renovada fidelidade para com a Palavra de Deus. Para sanar a Igreja dos seus diversos males, é preciso que a mesma lance mão do antiqüíssimo remédio precioso que Deus prescreveu para a salvação dos seres humanos: a Palavra de Deus inalterada. A ordem de Cristo exige: "Pregai o Evangelho." (Mc 16.15) Essa imposição divina mantém todos os cristãos e, em particular, todos os doutores cristãos, enlaçados à Palavra divina para sempre. *"Quod non est biblicum, non est theologicum."* A Igreja Cristã sempre deve respeitar esse axioma e se dirigir por ele. Se não o fizer, será apóstata e desonrará nosso Senhor que edificou sua Igreja sobre o fundamento dos apóstolos e profetas, sendo ele mesmo a pedra angular dela.

13. A Finalidade da Teologia Cristã

No desempenho de suas funções sagradas, o teólogo cristão deve ter em mente, em todas as ocasiões, o verdadeiro objetivo de sua atividade teológica. A finalidade da Teologia cristã, no que concerne à humanidade perdida e entregue à morte, não consiste em difusão de cultura, nem no estabelecimento de justiça civil sobre a face da terra, nem na satisfação de ambição intelectual da mente humana, nem no enriquecimento do saber humano, porém na salvação eterna (*sooteeria, salus aeterna*) dos pecadores. Sua finalidade não é acadêmica ou especulativa, mas intensiva e absolutamente prática. Consiste em conduzir almas perdidas a Cristo e, por meio dele, à comunhão com o verdadeiro Deus, aqui no tempo presente de modo incipiente e, de modo perfeito, para o futuro na eternidade. As Sagradas Escrituras estabelecem essa sublime finalidade da Teologia cristã claramente em termos inquestionáveis. (1 Tm 4.16): "Tem cuidado de ti mesmo e da doutrina [...]; porque, fazendo assim, salvarás tanto a ti mesmo como aos teus ouvintes." (Mc 16.15,16): "Pregai o Evangelho [...] Quem crer [...] será salvo." Se a Teologia racionalista moderna repudia a salvação eterna como finalidade preeminente da Teologia cristã, é porque esse abominável tipo de Teologia não é bíblico, mas carnal; porque não é a Teologia divina do Evangelho de Cristo, porém a Teologia de um Evangelho social de feitura humana. O teólogo luterano Meisner diz bem claramente: "Aquele que nem sempre age com esta finalidade (a salvação do ser humano) e não tem em mira em todo o seu

estudo (ou *gnoosis*, conhecimento), não merece o nome de verdadeiro teólogo." (*Lehre u. Wehre,* 14,76)

Em harmonia com esse princípio que se estabeleceu, os teólogos luteranos têm dado a seguinte definição à finalidade da Teologia cristã: "O objeto a que a Teologia visa é o ser humano pecador, enquanto importa ser reconduzido à salvação eterna." (Baier, I, 40) Essa definição é, realmente, escriturística. O objeto da Teologia cristã não é o ser humano em geral, mas o *homo peccator*, ou ser humano pecador, para cuja salvação Deus enviou o seu Filho unigênito ao mundo, "para que todo o que nele crê não pareça, mas tenha a vida eterna". (Jo 3.16) O Estado, ou o Governo Civil, certamente tem a ver com os seres humanos como pecadores (*homines peccatores*), todavia não tem por finalidade a salvação eterna deles, mas apenas o seu bem-estar terreno, em especial, a proteção da vida e da propriedade. O seu interesse prende-se, pois, exclusivamente à vida presente, e não à que se manifestará depois da morte. Por conseguinte, o Estado não tem jurisdição na órbita da vida espiritual e eterna do indivíduo. Suas funções cessam onde esta principia. A função própria e especial da Teologia cristã é oferecer e conceder felicidade eterna na vida futura aos seres humanos pecadores, e isso mediante a fé em Jesus Cristo, produzida pelos meios da graça de instituição divina. A sua mensagem à humanidade caída em pecado diz: "Quem crê no Filho tem a vida eterna; o que, todavia, se mantém rebelde contra o Filho não verá a vida, mas sobre ele permanece a ira de Deus." (Jo 3.36)

A finalidade última da Teologia cristã (*finis ultimus*) consiste, pois, na eterna salvação dos seres humanos. A finalidade intermédia (*finis intermedius*) pode ser definida como sendo o operar e manter da fé salvadora em Cristo Jesus para a vida eterna. (Rm 1.55): "Por intermédio de quem viemos a receber graça e apostolado por amor do seu nome, para a obediência por fé, entre todos os gentios", (para que seres humanos de todas as nações possam ser conduzidos à obediência de Cristo em verdadeira fé). O teólogo cristão desempenha o seu sagrado ofício, antes de mais nada, para que os pecadores possam crer em Cristo e, por meio dele, obter a salvação. Todavia, a Teologia cristã não visa apenas à conversão, mas também à santificação e às boas obras. O teólogo cristão retém essa finalidade sempre na mente, instando com zelo junto àqueles que foram entregues aos seus cuidados, para que sejam zelosos de boas obras. (Tt 3.8): "Quero que, no tocante a estas coisas, faças afirmação, confiadamente, para que os que têm crido em Deus sejam solícitos na prática de boas obras." As boas obras, porém, não são o meio pelo qual se obtém a salvação eterna, mas, pelo contrário, são os efeitos e frutos da fé. Boas obras, no sentido escriturístico do termo, são as obras feitas por aqueles que já obtiveram a salvação pela fé em Cristo. (Rm 3.28): "O ser humano é justificado pela fé, independentemente das obras da Lei." (6.22): "Agora, porém, libertados do pecado, transformados em servos de Deus, tendes

o vosso fruto para a santificação." (Ef 2.10): "Pois somos feitura dele, criados em Cristo Jesus para boas obras, as quais Deus de antemão preparou, para que andássemos nelas." Conclui-se disso que todos os que pregam as boas obras como condição ou meio de salvar-se, estão debaixo da maldição. (Gl 3.10) Por outro lado, o ministro cristão que, em harmonia com a Palavra divina. proclama a salvação unicamente pela graça de Deus, porque prega o Evangelho realmente, produz boas obras que são do agrado de Deus e o glorificam. (Tt 2.14): "O qual a si mesmo se deu por nós, a fim de remir-nos de toda iniqüidade e purificar para si mesmo um povo exclusivamente seu, zeloso de boas obras." (1 Tm 6.18): "Que sejam ricos de boas obras." Isso não quer dizer que o teólogo cristão negligencie a Lei divina, porquanto ela é Palavra de Deus juntamente com o Evangelho. Ele emprega a Lei quando necessário, para mostrar o que são boas obras e o que Deus requer do crente a respeito delas. A disposição e o poder para praticar boas obras são produzidos somente mediante a pregação do Evangelho. Por isso mesmo, o teólogo cristão deve ser capaz para empregar corretamente tanto a Lei como o Evangelho.

14. Os Meios Externos pelos quais a Teologia Cristã Cumpre a sua Finalidade de Salvar os Pecadores

Os meios externos que o teólogo cristão emprega, para efetuar a salvação dos pecadores não consistem em armas sugeridas pela sabedoria humana, como sejam: a coação externa, a espada do governo civil, prescrições de Lei, serviço social, o aperfeiçoamento da organização eclesiástica, etc. Os teólogos são propensos a confiar nessas coisas, quando guiados por princípios racionais, segundo comprova a história da Igreja Cristã. Teólogos equivocados dentro da Igreja Cristã sempre advogaram o emprego de meios humanos para conservar e difundir o poder da Igreja. A Escritura Sagrada, porém, condena semelhantes meios, não só como inaproveitáveis, mas mesmo até extremamente injuriosos, porquanto se baseiam na Lei. A Lei pode conter as manifestações grosseiras do pecado e melhorar o pecador exteriormente, todavia, não consegue transformar-lhe o coração, produzindo nele a fé verdadeira em Cristo. Onde não há fé verdadeira em Cristo, também não haverá salvação. O Evangelho de Cristo é o único meio pelo qual o teólogo poderá cumprir a sua missão preeminente e prescrita por Deus de salvar os pecadores para a vida eterna. (Mt 28.19,20): "Ide, portanto, fazei discípulos de todas as nações, batizando-os [...], ensinando-os a guardar todas as coisas que vos tenho ordenado." (Mc 16.15): "Pregai o Evangelho a toda criatura." (At 20.32): "Encomendo-vos [...] à Palavra da sua graça, que tem poder para vos edificar." (2 Tm 3.15): "Sabes as sagradas letras, que podem tornar-te sábio para a salvação." (Rm 10.17): "A fé vem pelo ouvir, e o ouvir pela Palavra de Cristo." Urge que o teólogo cristão guarde essas injunções divinas das Sagradas Escrituras sempre em mente a fim de que não se veja seduzido a fiar em algum meio sugerido e abonado

pelo seu coração natural. Faça uso exclusivo da Palavra de Deus, poderosa e viva, por obra da qual os pecadores são transformados em filhos de Deus, dirigidos e mantidos na salvação apenas pela fé. Na Igreja Cristã, bem como em toda a sua atividade, só a Palavra de Deus deve mandar. É o único meio da graça eficaz, porque só ela foi prescrita por Cristo como tal. Lutero diz com muita propriedade: "Os cristãos por nenhum outro meio serão governados, senão somente pela Palavra de Deus. Porquanto cristãos são governados dentro da fé, não com meios exteriores. A fé, porém, não virá por nenhuma Palavra de seres humanos, mas unicamente pela Palavra de Deus, como diz Paulo, (Rm 10.17): "A fé vem pelo ouvir, e o ouvir pela Palavra de Cristo." (S. L., X, 406). Fie-se, pois, o teólogo luterano somente na Palavra de Deus para feliz execução da obra do santo ministério, por somente ela ser o fundamento imperecível da santa Igreja de Cristo. (cf. 1 Co 3.10-14)

15. Teologia e Ciência

Não foram poucos os debates que a pergunta *se ficaria bem aplicar-se à Teologia o termo ciência* suscitou entre os teólogos. Alguns responderam com grande veemência pela afirmativa; outros, com igual veemência, pela negativa. A pergunta não é de difícil resposta, contanto que o termo *ciência* se empregue e entenda exatamente no mesmo sentido. É óbvio que o termo *ciência*, tomado em seu sentido comum, não pode ser empregado para designação da Teologia cristã. Esta não é nenhuma ciência na mesma acepção em que, por exemplo, o são a geologia, psicologia, biologia, etc. Não só difere dessas ciências na matéria que tem por objeto, como também na fonte, método e finalidade. Sua matéria-objeto é a verdade divina registrada na Bíblia; por fonte, a Santa Bíblia; por método (*medium cognoscendi*), a fé; por finalidade, a salvação dos pecadores. Logo, a Teologia cristã nada tem a ver com a sabedoria de seres humanos, que se obtém à força de estudo, meditação e pesquisa, como fazem as ciências comuns estabelecidas por filósofos e cientistas. O teólogo cristão adquire a sua sabedoria diretamente da Bíblia, cujas verdades ele aceita pela fé. A mensagem da satisfação vicária de Cristo forma o coração da Teologia cristã, que foi revelada aos seres humanos; porque o ser humano não poderia saber dela nem descobri-la por natureza. (1 Co 2.6-10) Por natureza, o ser humano conhece apenas a Lei divina, que Deus lhe escreveu no coração (Rm 1.18ss; 2.14,15). O ser humano possui conhecimento natural de Deus, e esse conhecimento inato de coisas divinas pode ser alargado pela razão e experiência; pode, por meio de meditação e estudo, ser ampliado tanto intensiva como extensivamente. Já o Evangelho da redenção de Cristo não está situado dentro dos limites do conhecimento natural do ser humano decaído. É um "mistério", cuja graciosa revelação se deve inteiramente a Deus e o qual só se conhece pela fé na Escritura Sagrada. De tudo isso fica mais do que claro que a Teologia cristã não se pode chamar ciência no sentido usual do termo.

A Teologia cristã não é nenhuma ciência no sentido de que represente um conhecimento cristão mais elevado, que paire acima da singela religião de fé professada pelo cristão comum e que, à semelhança das ciências humanas, comporte compreensão intelectual e demonstração lógica. Não constitui uma espécie de cristianismo avançado; não é uma filosofia religiosa, ocupa-se exclusivamente das verdades reveladas da Escritura, as quais o teólogo tanto aceita como lhes *apreende o sentido* pela fé. (Jo 8.31,32; Rm 1.5, 1 Co 13.12) Tudo o que o teólogo cristão conhece das coisas divinas e espirituais procede unicamente da Palavra de Deus. Ele sabe que, acerca das verdades divinas reveladas por Deus, o seu conhecimento excede o do não-teólogo apenas extensivamente, jamais intensivamente. Ele está bem mais a par das verdades inspiradas, simplesmente porque devota mais tempo ao estudo da Santa Bíblia do que o cristão faz em média. Assim, a diferença entre o seu conhecimento e do cristão comum reside no grau e não na qualidade. Queremos dizer com isso que o teólogo não *compreende* os divinos mistérios da fé, ao mesmo tempo em que o simples membro da Igreja apenas *crê* neles; pois também o teólogo *só sabe o tanto que crê.* Usando outra expressão, também com respeito ao teólogo cristão, a fé é conhecimento e o conhecimento, fé. Os elementos filosóficos, filológicos e históricos de que ele tem noção e de cujo exame faz sua ocupação distinta da do crente comum, não pertencem à essência da Teologia, porém constituem apenas o aparato científico exterior, ou meios externos pelos quais se acerca da Escritura Sagrada e a estuda. São meros utensílios ou instrumentos seus, nunca, porém, uma fonte de conhecimento espiritual da qual deva extrair opiniões ou doutrinas que vão além da Palavra de Deus e que são contrárias a ela. As tentativas da Teologia racionalista moderna para elevar a fé cristã à categoria de ciência nada mais são do que auto-ilusão, e, numa última análise, equivalem à rejeição das Sagradas Escrituras como princípio único do conhecimento cristão ou única fonte de fé (*principium cognoscendi*).

Apesar disso, pode-se chamar a Teologia cristã de ciência, se, por esse termo, entendemos um conhecimento *definido*, uma informação *precisa* e *fidedigna*. Tomada nesse sentido, a Teologia cristã é a ciência das ciências, ou a ciência *par excellence*, a ciência perfeita. Fazemos essa reivindicação e a sustentamos em prol da Teologia cristã, por ela ser a própria infalível sabedoria de Deus e não sabedoria falível dos seres humanos. Errar é humano (*errare humanum est*), mas é impossível a Deus errar (*errare in Deum non cadit*). (Jo 17.17): "A tua Palavra é a verdade." (Jo 10.35): "A Escritura não pode falhar." As Escrituras são livres de erro em todas as suas partes individualmente e, por essa razão, a Teologia cristã, que se extraiu das Sagradas Escrituras, é a ciência mais definida no mundo, a única precisa e fidedigna. É a ciência *divina*, que não erra.

Essa é a convicção de todo teólogo genuíno. Se ele puser em dúvida a veracidade daquilo que proclama aos seus ouvintes, certamente não é um teólogo verdadeiro, mas *uma cana agitada pelo vento*. Nenhuma habilitação tem para ensinar e pregar na Igreja Cristã. É preciso que o teólogo cristão esteja tão compenetrado da veracidade da sua mensagem, que se veja em condições de dizer com Paulo: "Mas, ainda que nós ou mesmo um anjo vindo do céu vos pregue Evangelho que vá além do que temos pregado, seja anátema." (Gl 1.8) É preciso que se dê especial destaque a essa verdade em oposição à moderna Teologia agnóstica, que nega a possibilidade de conhecer-se a verdade e afirma ser impossível que o teólogo esteja certo de possuir a verdade. Essa negação põe de parte a explícita promessa de Cristo: "Se vós permanecerdes na minha Palavra, [...] conhecereis a verdade." (Jo 8.31,32) Essas Palavras são a garantia que o próprio Cristo dá de que, se, em verdadeira fé, aceitarmos a sua Palavra como mencionada na Bíblia e como a temos e confessamos em nossos dogmas, credos e confissões cristãs, haveremos de convencer-nos de sua veracidade absoluta. A fé é e será sempre a afirmação da verdade revelada na Bíblia e apresentada na Teologia ou doutrina cristã. Tal afirmação não vem de convicção meramente pessoal ou humana (*fides humana*) que se originasse por manifestação da razão, mas é uma certeza de procedência divina (*fides divina*), produzida diretamente pelo Espírito Santo, por meio da Palavra de Deus. (1 Co 2.5): "Para que a vossa fé não se apoiasse em sabedoria humana e sim no poder de Deus." (Jo 16.13): " [...] quando vier, porém, o Espírito da verdade, ele vos guiará a toda a verdade." O teólogo cristão é guiado na verdade por obra do Espírito Santo mediante o emprego da Palavra externa da Escritura Sagrada, de tal modo que se vê em condições de conhecer e ensinar a verdade que há em Cristo com absoluta certeza. (1 Co 2.12): "Temos recebido [...] o Espírito que vem de Deus, para que conheçamos o que por Deus nos foi dado gratuitamente." A verdadeira Teologia cristã não é, portanto, menos correta que as Sagradas Escrituras. É preciso que o teólogo cristão esteja tão seguro da veracidade da doutrina que ensina quanto da verdade objetiva: "Não é céptico o Espírito Santo e não descreveu em nossos corações dúvidas ou opiniões, mas afirmações mais certas e consistentes que a própria vida e toda a experiência." (S. L., XVIII, 1680) É, pois, com muita justiça que a Teologia se chama ciência, porquanto é um conhecimento absolutamente verdadeiro.

No entanto, apesar desse fato, é preferível que não se defina a Teologia cristã como sendo ciência, porque o termo *ciência* está sujeito a tantos mal-entendidos e abusos excessivos. A Teologia racionalista emprega o termo indiscriminadamente para indicar a demonstração científica da verdade divina de acordo com os princípios da razão humana. Fundamentalmente, a Teologia é considerada apenas a mais elevada forma filosófica; a seguir, aplicam-se os mesmos princípios e métodos que ordinariamente se empregam na demonstração de verdades filosóficas. É preciso que o teólogo cristão se

oponha a essa maneira de proceder; pois a Teologia cristã, com seus mistérios revelados, não é passível de comprovação racional ou demonstração intelectual. (1 Co 2.14): "O ser humano natural não aceita as coisas do Espírito de Deus, [...] e não pode entendê-las." Enquanto o indivíduo não for convertido, nenhum acervo de raciocínios fará com que as verdades divinas da revelação lhe sejam aceitáveis; de fato, quanto mais permitir que a razão as esquadrinhe, tanto mais insensatas e desarrazoadas lhe parecerão. A filosofia jamais poderá conduzir à fé; levará invariavelmente para longe da fé verdadeira, conforme prova a "teologia" dos teólogos racionalistas modernos. Sendo, pois, que a razão humana é incapaz de sondar os mistérios divinos da fé intelectualmente, Cristo incumbiu os seus apóstolos simplesmente de pregar o Evangelho sem fazer demonstração racional aos seres humanos. (Mc 16.15,16) Deviam sair a proclamar a verdade, porém não para converter a sua mensagem de procedência divina num sistema filosófico plausível ao ser humano natural. De acordo com esse mandamento, Paulo dá o testemunho do seu ministério em Corinto: "A minha Palavra e a minha pregação não consistiram em linguagem persuasiva de sabedoria, mas em demonstração do Espírito e de poder." (1 Co 2.4)

Nossos dogmáticos, à base da verdade que se acaba de estabelecer, definiram a Teologia cristã como *habitus exhibitivus*, e não como *habitus demonstrativus*. Pretendiam dizer com isso que a Teologia cristã é a capacidade para expor ou pregar o Evangelho, e não para, com argumentos humanos da razão ou da filosofia, lhes provar a veracidade. Proclamando a verdade é que o teólogo cristão ganha almas para Cristo, e não fazendo isso para demonstrar a verdade dos mistérios da fé mediante os princípios da razão humana. Esse é também o sentido do axioma: "A melhor apologia da religião cristã consiste na sua proclamação." Torne-se o Evangelho conhecido, e ele, de si mesmo, comprovará o seu caráter divino. Cabe, por conseguinte à apologética cristã uma só função: revelar a tolice da incredulidade. Jamais será capaz de demonstrar a verdade, servindo-se de "linguagem persuasiva de sabedoria". A razão disso é obvia. A incredulidade é insensata e falsa; pretexta inteligência, quando, no fundo, não há nela senão a tendência viciosa para fazer o mal. (Jo 3.20): "Pois todo aquele que pratica o mal aborrece a luz e não se chega para a luz, a fim de não serem argüidas as suas obras." Pôr às claras a malignidade do coração carnal e a estultícia da infidelidade em manter suas alegações corruptas, nisso consiste tudo quanto se possa esperar da apologética cristã. Ela jamais substituirá a singela pregação da Palavra de Deus. Nessa conexão, também será oportuno deixar dito que não existem razões científicas de espécie alguma contrárias à fé cristã. Sempre que houver oposição à fé, não é na verdadeira ciência que ela tem sua origem, mas na infidelidade viciosa. Em caso algum se justificará a rejeição da verdade divina revelada com razões plausíveis; somente a razão pervertida do ser humano desaprova a verdade que há em Cristo Jesus.

16. Teologia e Convicção

Especificamos, no capítulo precedente, a evidência de que é preciso o teólogo cristão estar pessoalmente convencido da verdade que ensina. Tanto no campo conservador como no liberal, discute-se com muito entusiasmo a pergunta: como obter essa convicção subjetiva? (*erkenntnis-theoretische Frage*). É muito comum julgá-lo um problema que envolve dificuldades muito sérias. Essas dificuldades, no entanto, apenas surgem se o teólogo renuncia a verdade objetiva das Escrituras. Enquanto aceitar a Escritura como única fonte e norma de fé, o problema será realmente muito simples. Nosso Senhor ensina estas duas coisas: que existe a convicção pessoal cristã e que a mesma se obtém mediante a fé na sua Palavra. (Jo 8.31,32): "Se vós permanecerdes na minha Palavra, [...] conhecereis a verdade." Essa fé que, em si mesma, é convicção perfeita, é despertada pelo Espírito Santo. (1 Co 2.5): "Para que a vossa fé não se apoiasse em sabedoria humana e sim no poder de Deus." Lutero diz bem: "O ser humano está passivamente certo, bem como a Palavra de Deus o está ativamente." (*Homo est certus passive, sicut Verbum Dei est certum active.*) O que, segundo exposição do mesmo Lutero, significa: "Onde esta Palavra (a Palavra de Deus) penetra o coração com verdadeira fé, ela torna o coração semelhante a ela, firme, certo e seguro, de modo a se tornar o mesmo por tal forma ereto e rijo frente a toda sorte de tentação, ao diabo e à morte e ao que mais houver, que ousada e sobranceiramente faz pouco e zomba de tudo que alimenta dúvidas, hesita e é mau e iracundo, porque sabe que lhe não mentirá a Palavra de Deus." (S. L., III, 1887) Essa afirmação é verdadeiramente escriturística. A convicção pessoal e subjetiva se obtém por meio da Palavra de Deus, segundo testemunho das Escrituras. Por outro lado, toda e qualquer convicção subjetiva que não emane da Palavra de Deus mediante a fé é de própria autoria e, por conseguinte, nada senão ignorância e auto-ilusão. (1 Tm 6.3,4)

Essa é a réplica do teólogo cristão à falsa alegação da Teologia racionalista, a qual afirma que a verdadeira convicção pessoal ou subjetiva é autoconvicção" (*Selbstgewiszheit*), ou convicção que o teólogo deve ao seu próprio "eu" regenerado. Esse erro, proposto primeiro por SchLeiermacher, tem sido adotado de modo geral, mesmo por alguns teólogos da ala positiva. Esse modo de ver repudia as Escrituras como única fonte e norma de fé. Dessa maneira, os seus defensores contam com a própria "consciência cristã" ou "experiência cristã" como norma de sua fé. Adequadamente, a sua "Teologia cristã" não é construída apenas sobre as Sagradas Escrituras, mas sobre o "coração regenerado" ou o próprio "eu santificado"; e é disso que pretendem derivar a convicção pessoal que têm acerca da verdade divina. Todavia, é preciso que se rejeite toda convicção que se obtenha por esse processo como falsa, uma vez que não é, nem cristã, nem científica, nem de forma alguma, convicção. Não é cristã, porque se desvia do fundamento cristão da fé; tampouco é

científica, porque faz da mente humana uma autoridade em assuntos que o ser humano natural desconhece por completo. Finalmente, nem é convicção, porém imaginação, porque o teólogo cristão só poderá conhecer a verdade divina enquanto permanecer na Palavra de Deus. O caráter anticristão da Teologia racionalista moderna dá prova concludente de que é impossível a fé cristã provir de qualquer outra fonte que não as Sagradas Escrituras, porquanto Teologia deste gênero não só rejeita as doutrinas específicas da religião cristã, como ainda implanta ensinamentos contraditórios às Sagradas Letras e à fé cristã. É necessário ver-se que a Teologia racionalista moderna nega a doutrina escriturística da justificação pela graça, mediante a fé e, em lugar dela, ensina a salvação por meio da justiça das obras. Tal "convicção", pois, repousa sobre bases que a Palavra de Deus condena terminantemente.

Em suma, a verdade divina pode ser conhecida dos seres humanos, ou, a mente humana é capaz de convicção pessoal da verdade divina. Entretanto, essa convicção só é efetiva, se o teólogo se prende às Sagradas Escrituras e, com fé singela, crê o que Deus falou na sua Palavra escrita. A Palavra de Deus tem como características tanto o ser verdade absoluta como o tornar o crente absolutamente certo dessa sua natureza. Para negá-lo, é preciso que se negue igualmente a possibilidade e efetividade da fé; pois a convicção pessoal não é outra coisa senão a fé pessoal.

17. Teologia e Progressão Doutrinária

A Teologia racionalista de ambas as alas, a conservadora e a liberal, requer uma progressão teológica, ou desdobramento doutrinário, que corresponderá aos avançados e sempre progressivos usos religiosos da época (*Lehrfortbildung*). Alega não se poder estagnar a Teologia cristã, mas que se tem de ajustá-la às opiniões do momento em constante mutação. É tão insistente, com respeito a esse assunto, que condena todos os teólogos cristãos que se opõem ao desdobramento doutrinário, como infiéis no seu alto encargo. Nos círculos do racionalismo moderno, os teólogos fiéis que se agarram à Escritura Sagrada como única norma de fé, são tachados de "teólogos *retrógrados*", (*Repristinationstheologen*) expressão que contém censura e desdém.

Entretanto, é coisa decidida que uma progressão teológica ou um desdobramento doutrinário é impossível e deve ser condenado como apostasia da fé cristã. A razão disso é evidente. De acordo com a Bíblia, a Teologia cristã constitui um *conjunto,* que é ,em si mesmo, completo e perfeito e, portanto, incapaz tanto de acréscimo como de diminuição. (Mt 28.20): "[...] ensinando-os a guardar todas as cousas que vos tenho ordenado." (2 Ts 2.15): "[...] permanecei firmes e guardai as tradições (doutrinas) que vos foram ensinadas". (Ap 22.18): "Se alguém lhes fizer qualquer acréscimo, Deus lhe acrescentará os flagelos escritos neste livro." A Teologia cristã, de acordo com os claros ensinamentos das Escrituras Sagradas, é, por conseguinte, um corpo fixo

de verdades divinas que nunca se devem alterar nem aumentar por meio de acréscimos humanos, tampouco diminuir por omissões de espécie alguma. O teólogo deve reconhecer e proclamar "todo o desígnio de Deus". (cf. At 20.20,21,27): "[...] jamais deixando de vos anunciar coisa alguma proveitosa e de vo-la ensinar publicamente e também de casa em casa, testificando, tanto a judeus como a gregos, o arrependimento para com Deus e a fé em nosso Senhor Jesus. Porque jamais deixei de vos anunciar todo o desígnio de Deus." Somando-se a isso, as Escrituras afirmam, com bastante vigor, que a Igreja de Cristo está edificada "sobre o fundamento dos apóstolos e profetas, sendo ele mesmo, Cristo Jesus, a pedra angular". (Ef 2.20) O "fundamento dos apóstolos e profetas" é a doutrina fixa que esses seres humanos de Deus escreveram na Bíblia por inspiração do Espírito Santo. Assim também, nosso Senhor declara que somos salvos através da Palavra dos apóstolos. (Jo 17.20) Além disso, a Palavra de Deus adverte, de maneira mais impressiva, todos os cristãos contra todos os que erram nisso, pervertendo a Palavra fixa e definida, quer por acréscimo, quer por diminuição. (At 20.29): "[...] depois da minha partida, entre vós penetrarão lobos vorazes, que não pouparão o rebanho." (1 Tm 4.1): "[...] nos últimos tempos, alguns apostatarão da fé, por obedecerem a espíritos enganadores e a ensinos de demônios." Logo, Cristo e seus apóstolos declaram que a doutrina cristã é um corpo perfeito de verdades inspiradas que se devem manter puras. Fica, portanto, excluída toda possibilidade de progressão ou desdobramento doutrinal. A *evolução* doutrinária é tão absurda e tão contrária à Escritura Sagrada como é nos domínios da natureza ou criação. De modo positivo, as Sagradas Escrituras afirmam que o mesmo Deus que fez o ser humano, também lhe deu a doutrina divina pela qual deve salvar-se. O ser humano não tem jurisdição sobre essa doutrina divina. Ela é o santuário de Deus, que o ser humano não deve profanar mediante acrescimento ou diminuição ou, para empregar o eufemismo moderno, mediante desdobramento doutrinal.

A isso se tem feito a objeção de que, em todas as épocas, a Igreja Cristã desenvolveu efetivamente a doutrina cristã mediante o estabelecimento de credos e confissões. Essa objeção, porém, envolve intolerável falácia. A Igreja Cristã, nos seus credos, jamais procurou desenvolver a doutrina cristã, mas apenas afirmou a doutrina expressa das Sagradas Escrituras em toda a sua verdade e pureza contra os erros dos heréticos e cismáticos. Desse modo, o Credo Apostólico, o Credo Niceno, o Credo Atanasiano e outros similares não constituem declaração de novos ensinamentos de autoria humana, mas das próprias doutrinas de Cristo e dos seus apóstolos registradas na Bíblia. Toda vez que a formulação de credos necessitava do emprego de termos que não se encontravam na Bíblia (*homooúsios, theotókos, mere passive, etc.*), seu uso visava à única finalidade de apresentar a doutrina escriturística com maior clareza, nunca no intuito de aplicar à Igreja Cristã ensinamentos de criação humana e antibíblicos. Assim também as Confissões Luteranas particulares

apenas constituem declarações específicas de doutrina escriturística contra os erros do Romanismo, Calvinismo e dos entusiastas. Lutero escreve com muito acerto: "Nada de novo excogitamos, senão que nos mantemos firmes e permanecemos na velha Palavra de Deus, como a tinha a Igreja antiga; por isso, com esta somos a verdadeira Igreja antiga, que uma só Palavra de Deus ensina e crê. Em razão disto, os papistas blasfemam de novo o próprio Cristo, os apóstolos e toda a cristandade, quando nos acusam de inovadores e hereges. Porquanto nada em nós encontramos senão as coisas antigas da Igreja antiga." (S. L., XVII, 1324)

Que é impossível uma progressão teológica ou desdobramento doutrinário está provado pelo fato de que todas as tentativas feitas para desdobrar a doutrina cristã conduziram invariavelmente à deturpação da verdade divina. A Teologia racionalista moderna, que propugna o desdobramento doutrinário como pré-requisito para a existência continuada da Igreja, renunciou por completo precisamente às doutrinas com as quais a cristandade, ou permanece ou cai, como sejam: as doutrinas da inspiração, da satisfação vicária de Cristo, da justificação só pela graça, mediante a fé, etc. O seu desdobramento doutrinário tem-se revelado de tal modo fatal, que destruiu virtualmente a Teologia cristã e, em seu lugar, entronizou um corpo de princípios e ensinamentos pagãos. Não é difícil encontrar a razão disso. Na raiz de todo desdobramento doutrinário está o racionalismo cego, perverso e satânico do coração carnal, que não pode aturar a sã doutrina da santa Palavra de Deus e, por conseguinte, está resolvido a ensinar o que é contrário à verdade salvadora que há em Cristo Jesus. Nosso divino Senhor condenou esse espírito racionalista de incredulidade, dizendo aos fariseus: "Vós sois do diabo, que é vosso pai, e quereis satisfazer-lhe os desejos. Ele foi homicida desde o princípio e jamais se firmou na verdade, porque nele não há verdade. Quando ele profere mentira, fala do que lhe é próprio, porque é mentiroso e pai da mentira." (Jo 8.44) Traga o teólogo cristão na lembrança que a religião cristã é religião absoluta, sendo em si mesma, completa e perfeita, de modo que Paulo pôde escrever: "Mas, ainda que nós ou mesmo um anjo vindo do céu vos pregue Evangelho que vá além do que vos temos pregado, seja anátema." (Gl 1.8) Se é forçoso que a sã Teologia bíblica circule sob o nome de "Teologia retrógrada", que o teólogo cristão se ufane deste termo. Esse é o único gênero de Teologia que merece um lugar na Igreja Cristã, tanto assim que é o único gênero de Teologia que Jesus Cristo, Cabeça e Rei da Igreja, reconhece como verdadeiro e divino. Queira Deus, em sua misericórdia, manter na sua Igreja "teólogos retrógrados", por serem teólogos segundo o coração dele, a quem, para toda a eternidade, conferirá honra e glória de verdadeiros artífices de sua Sião.

18. Teologia e Liberdade Acadêmica

A Teologia racionalista moderna exige que os doutores oficiais da Igreja, tanto no púlpito como na cátedra, gozem de inteira liberdade acadêmica.

Isso quer dizer que lhes deva ser permitido manifestar as suas opiniões subjetivas, sem restrição alguma; nem mesmo as Sagradas Escrituras lhes devem ser impostas como única fonte e padrão de fé que lhes caiba gravar. O velho princípio cristão de que na Igreja Cristã só se deve ensinar a Palavra de Deus, é repelido como "escravização à letra", "coerção acadêmica indigna", "nomofilia", etc. (*Buchstabenknechtschaft, unwürdiger Lehrzwang, gesetzlicher Geist, usw.*). Contudo, esse reclamo por liberdade acadêmica está em franca oposição às Escrituras Sagradas; é liberdade carnal e ímpia, já que compreende plena liberdade de criticar, condenar e rejeitar a Palavra de Deus. É preciso que se repudie a liberdade acadêmica que a Teologia racionalista moderna cobiça, como anticristã e ateísta, porquanto insiste na sua emancipação de Deus e de Cristo.

A verdadeira liberdade do cristão consiste em que foi liberto da própria vontade sujeita ao pecado e se converteu em servo de Jesus Cristo. (Rm 6.22): "Agora, porém, libertados do pecado, transformados em servos de Deus." A essência da verdadeira liberdade cristã é a lealdade, a obediência e a sujeição à Palavra do Senhor. (Jo 8.31,32): "Se vós permanecerdes na minha Palavra, sois verdadeiramente meus discípulos; e conhecereis a verdade e a verdade vos libertará." No momento em que o teólogo abandona a Palavra de Deus como sua única fonte e norma, deixa de ser *doulos Christou*, para se converter em servo de seres humanos. De maneira nenhuma, terá obtido a liberdade, mas permutado o sagrado serviço de Cristo pelo cativeiro de opiniões, alvitres e juízes humanos. Em vez de servir ao Mestre divino, serve a um mestre-de-obras humano, mesmo que esse não passe do seu próprio coração carnal. O quanto de errado há em o teólogo reclamar liberdade para ensinar as suas opiniões subjetivas em lugar da infalível Palavra de Deus ficará evidente quando considerarmos o que as Sagradas Escrituras ensinam a esse respeito.

a. A Palavra de Deus afirma que, até o fim dos séculos, a Igreja Cristã só tem um Mestre, Cristo Jesus, o Filho de Deus. (Mt 23.8): "Vós, porém, não sereis chamados mestres, porque um só é vosso Mestre, e vós todos sois irmãos." Nas suas atribuições de único Mestre, Cristo ordenou aos apóstolos que ensinassem todas as coisas que lhes tinha ordenado a todas as nações. (Mt 28.20) A Palavra divina do mesmo Cristo, conforme escrita nas Escrituras pelos santos profetas e apóstolos, constitui a única verdade salvadora, verdade que a Igreja Cristã deve crer e proclamar. (Gl 1.8): "Mas, ainda que nós, ou mesmo um anjo vindo do céu vos pregue Evangelho que vá além do que vos temos pregado, seja anátema." (Ef 2.20): "[Estais] edificados sobre o fundamento dos apóstolos e profetas." Dessa maneira, a Sagrada Escritura assevera, de modo positivo, que todo ensino na Igreja Cristã não deve ser outra coisa, senão o ensino da Palavra de Deus. De modo negativo, as Escrituras condenam o fornecimento de opiniões

humanas em lugar da Palavra de Deus e qualificam de anticristos os que teimam em ensinar doutrina diferente da que Cristo ensina na Bíblia. (1 Jo 2.18): "[...] como ouvistes que vem o anticristo, também agora muitos anticristos têm surgido."; v. 22; "Quem é o mentiroso, senão aquele que nega que Jesus é o Cristo? Ele é o anticristo, o que nega o Pai e o Filho." A exigência da Teologia racionalista moderna de que se deva dar carta branca ao teólogo para apresentação da sua própria Teologia é contrária às Escrituras.

b. Todos os cristãos receberam ordens claras de que só prestem ouvidos a mestres que pregam a Palavra de Deus em toda a sua verdade e pureza. Todos os que são desleais para com as "Palavras de nosso Senhor Jesus Cristo" devem ser rejeitados como impostores, ignorantes e inimigos da fé e devem ser evitados. (2 Jo 10): "Se alguém vem ter convosco e não traz esta doutrina, não o recebais em casa, nem lhe deis as boas-vindas." (1 Tm 6.3,4): "Se alguém ensina outra doutrina e não concorda com as sãs Palavras de nosso Senhor Jesus Cristo, [...] é enfatuado, nada entende, mas tem mania". (Rm 16.17): "Rogo-vos, irmãos, que noteis bem aqueles que provocam divisões e escândalos, em descordo com a doutrina que aprendestes; afastai-vos deles." Essas admoestações não são dirigidas apenas aos ministros do Evangelho, mas também aos professores de Teologia, que foram chamados a instruir os futuros mestres e pregadores da Igreja Cristã. Também a sua vocação e profissão cristãs requerem deles que sejam absolutamente fiéis à Palavra de Deus em todo o seu ministério de instrução. (Jo 8.31,32)

As conseqüências desastrosas da liberdade acadêmica permitida aos ministros e professores de Teologia estão aí a saltar aos olhos em todas as igrejas em que tal liberdade tem andado em vigor. Encontram-se, nessas denominações, como resultado dessa liberdade ímpia: 1) total confusão doutrinária e infindáveis contendas acerca de problemas teológicos que levaram essas igrejas a sofrer completo desmantelamento (p.ex. denominações em que os modernistas e fundamentalistas se empenham em controvérsias que nunca terminam); 2) negação absoluta das verdades cristãs básicas ensinadas nas Sagradas Escrituras, como inspiração divina da Bíblia, a satisfação vicária de Cristo, a justificação do pecador só pela graça, mediante a fé, a ressurreição dos mortos, etc. A liberdade acadêmica redundou de imediato em "Teologia progressiva", isto é, na emancipação da Teologia de acordo com os padrões da razão humana e da ciência moderna, acabando por se transformar completamente em antibíblica. O modernismo do presente, que é conseqüência direta da liberdade acadêmica, constitui rebeldia contra a Teologia cristã da Palavra de Deus e, conseqüentemente, repulsa ao cristianismo bíblico.

O teólogo cristão rejubila-se de possuir a verdade divina conforme se oferece nas Sagradas Escrituras, por meio da qual se libertou de todo engano e erro. Esforça-se por dar a conhecer as verdades salvadoras de Cristo, o divino Libertador dos pecadores aos seres humanos presos e perdidos no pecado. Lealdade, obediência e sujeição à Palavra de Deus constituem, para ele, a liberdade suprema, gloriosa e perfeita, que deverá conservar, guardar e defender a todo preço. (Jo 8.36): "Se, pois, o Filho vos libertar, verdadeiramente sereis livres." Essa é a razão por que recusa tão energicamente a liberdade acadêmica, que os teólogos incrédulos e infiéis reclamam para si.

19. Sistemas Teológicos

A natureza peculiar da Teologia cristã deu origem a que se indagasse da conveniência ou não de, no campo da Teologia, falar-se em sistemas teológicos. A resposta a isso depende do sentido em que se emprega o vocábulo *sistema*. A Teologia cristã é realmente um sistema, pois apresenta um todo perfeito ao estudioso (*ein abgeschlossenes Ganzes*). É um sistema, por ser "a disposição ordenada de partes e elementos num todo" ou "um corpo da verdade organizado". O único autor da Teologia cristã é o uno e verdadeiro Deus vivo, o qual proclama a verdade divina no Antigo e Novo Testamentos, tanto por Moisés como por Paulo, de maneira que as Escrituras Sagradas não apresentam as idéias subjetivas de Moisés ou Isaías, Pedro ou Paulo ou João, etc. senão a doutrina sagrada do próprio Deus. A doutrina da Escritura é, no todo e no mesmo grau, doutrina divina (*doctrina divina*).

Bem assim, o artigo da justificação pela graça, por meio da fé em Cristo forma, nesta doutrina divina afirmada de modo claro e infalível nas Sagradas Escrituras, o ensinamento central para o qual os demais artigos conduzem (*articuli antecedentes*) ou ao qual se reportam (*articuli consequentes*). (1 Co 2.2): "Decidi nada saber entre vós, senão a Jesus Cristo, e este crucificado." (At 20.27): "Jamais deixei de vos anunciar todo o desígnio de Deus." Em toda a pregação de Paulo que, segundo testemunho dele mesmo, abrangia "todo o desígnio de Deus" para a salvação, a doutrina de Cristo crucificado pelos pecados do mundo era básica e central.

Em vista dessa íntima conexão entre as diferentes doutrinas cristãs e o seu ensinamento central, e entre uma e outra, percebe-se que essa conexão se revela tão estreita, que os erros que se registrarem num ponto, inevitavelmente estarão também nos demais. Conseqüentemente, pode-se chamar a Teologia cristã de sistema. Não será para assinalar apenas a unidade absoluta de todo o corpo da verdade que empregamos o termo, mas para marcar, também, a perfeita coerência das partes que o compõem. Lutero tem razão, quando diz: "Em filosofia, um pequeno erro no princípio resulta, no final, um erro do mais alto grau. Assim na Teologia, um pequeno erro destruirá

a doutrina inteira. Pois a doutrina é qual ponto matemático; não se pode, pois, dividir, isto é, não pode tolerar nem diminuição nem acréscimo. Logo, a doutrina deve ser como que um anel de ouro contínuo e redondo em que não haja ruptura. Sobrevindo a menor ruptura, já o anel não estará inteiro." (S. L., IX, 644ss). Quem, por exemplo, erra com respeito à Santíssima Trindade, forçosamente errará também quanto à divindade de Cristo; ou quem ensina o sinergismo, não poderá ensinar a doutrina da graça divina em forma inadulterada. Precisamente por isso que a Teologia cristã é um sistema, ela não permite uma só corruptela ou negação seja de qual for de suas doutrinas, visto que qualquer corruptela de suas partes integrantes acarreta necessariamente a destruição do sistema inteiro.

Não obstante, não se poderá chamar a Teologia de sistema no sentido em que os sistemas humanos de ciência são chamados. Em ciência e filosofia, um sistema é "o conjunto ordenado de princípios e fatos logicamente relacionados, dispostos de tal maneira que expressem a verdade em toda a sua dimensão no respectivo setor". Nesse sentido, a Teologia cristã não é um sistema; visto não ser construída pela razão humana à base de um determinado princípio fundamental. O ser humano não é seu autor, porém Deus. Nela a razão tem apenas função instrumental, e não magistral (*usus instrumentalis, non magisterialis*). Ela não deduz ou demonstra as suas verdades de uma determinada premissa ou princípio, simplesmente inculca as verdades escritas na Bíblia, dando o devido relevo à doutrina essencial da justificação pela graça. Em outras Palavras, a análise e síntese que o teólogo emprega, jamais ultrapassam a Palavra de Deus. Onde quer que as Sagradas Escrituras contenham *lacunae* ou omissões, igualmente o sistema do teólogo cristão contém *lacunae* ou omissões. O verdadeiro teólogo ensina somente o que as Escrituras ensinam. Seu sistema é apenas uma declaração e estabelecimento da doutrina escriturística.

Esse é um ponto da maior importância, e só enquanto o teólogo o observar contínua e conscienciosamente, será preservado do erro fatal de acrescentar à Palavra de Deus opiniões e doutrinas humanas, uma perversão da doutrina cristã contra a qual as Escrituras advertem com muita seriedade. O teólogo cristão retenha, pois, na mente, a verdade fundamental de que se pode falar em elos que faltam no sistema de doutrina cristã, embora o sistema esteja completo quanto aos objetivos da Palavra de Deus - a salvação dos pecadores. Há, no entanto, questões não respondidas na Bíblia. Por exemplo, as Sagradas Escrituras estabelecem da maneira mais relevante o *sola gratia* e a *universalis gratia*; quer dizer, os pecadores se salvam somente por graça, e a graça divina quer a salvação de todos os pecadores. Assim sendo, surge a pergunta: "Por que, pois, nem todos os seres humanos se salvam?" A explicação oferecida de que a diferença está nos seres humanos (*aliquid discrimen in homine*), por serem alguns melhores que outros, é o mais negado

enfaticamente pela Palavra de Deus, que declara se acharem todos os seres humanos por natureza em mesma culpa (*in eadem culpa*). (Rm 3.22-24): "[...] porque não há distinção, pois todos pecaram e carecem da glória de Deus, sendo justificados gratuitamente, por graça, mediante a redenção que há em Cristo Jesus."

Com igual vigor, as Sagradas Escrituras negam também a explicação calvinista de haver Deus predeterminado alguns para a condenação desde a eternidade. Está claro que a Bíblia não responde à pergunta: *Cur alii, alii non?* Não significa que as Sagradas Escrituras não nos dêem nenhuma informação concernente ao assunto que trata da salvação e condenação. Elas nos dizem claramente que, se o pecador se salvar, será somente por graça, e que, se ele se perder, será por culpa dele mesmo. Ainda assim, comparando dois pecadores como Davi e Saul, ou Pedro e Judas, e inquirindo: "Por que um foi salvo enquanto que o outro não?" (*Cur alli prae aliis?*), a pergunta continua sem reposta. Também não convém que o teólogo cristão tente responder à pergunta, pois neste caso será obrigado a se socorrer da razão humana para decidir sobre um assunto da revelação divina. As tentativas que se fizeram para solucionar este ponto especial deram, ou em calvinismo - a negação da graça universal; ou em sinergismo - a negação do sola gratia. O teólogo cristão, porém, tem de sustentar tanto a *universalis gratia* como o *sola gratia*. É preciso, pois, que se admitam *lacunae*, ou doutrinários "elos que faltam" no sistema da doutrina cristã, conforme declara S. Paulo quando escreve: "[...] em parte, conhecemos e, em parte, profetizamos". (1 Co 13.9) O teólogo cristão só deve conhecer e ensinar em parte, isto é, somente assim como as verdades divinas, que lhe cabe sugerir, vêm expostas com clareza nas Escrituras. Conjuntamente com esse ponto, podemos tomar em consideração também as seguintes verdades:

a. As Sagradas Escrituras, no total de suas partes, são a Palavra de Deus divinamente inspirada e infalível, na qual o Senhor ensina ao ser humano o único caminho para a salvação. O teólogo cristão nada deve acrescentar a esse caminho da salvação, tão completo e perfeito, tampouco deve diminuí-lo. (Jo 10.35; 2 Tm 3.16; 2 Pe 1.21; Jo 8.31,32; Ap 22.18-21) Qualquer alteração da Palavra divina constitui escândalo que ofende a Deus e expõe grave risco à salvação dos pecadores, a qual Deus propôs, dando a sua Palavra aos seres humanos.

b. A Teologia racionalista moderna nega os pontos fundamentais da doutrina cristã pela simples razão de que rejeita a Palavra de Deus de inspiração divina como única fonte e norma de fé. Trata de construir seu próprio sistema unificado de ensinamentos (*ein einheitliches Ganzes*) sobre o fundamento da "consciência cristã", experiência cristã", "razão regenerada", etc. Substitui, assim, o verdadeiro

principium cognoscendi por um falso padrão doutrinário e destitui as Escrituras Sagradas de sua alta posição como a única autoridade em religião. Para o teólogo racionalista, a Bíblia não passa de um "documento autêntico" da revelação divina, em que elementos divinos e humanos se acham inconvenientemente misturados e do qual a sua "mente esclarecida" tem de rebuscar as verdades que deverão constituir o seu *"sistema de Teologia"*. A Teologia racionalista moderna recusa-se a identificar a Palavra de Deus com as Sagradas Escrituras, porquanto considera que as Sagradas Escrituras apenas contêm a Palavra de Deus. Esses teólogos sustentam que o critério subjetivo do indivíduo é que deve decidir o que realmente seja a Palavra de Deus ou verdade divina nas Escrituras Sagradas. É preciso que se condene esse procedimento como *crimen laesae maiestatis* contra o divino Senhor, como rebeldia contra a sua autoridade divina estabelecida e como rejeição de sua Palavra. O resultado disso tudo será confusão e perversão indescritíveis. Isso se evidencia do fato de que o sistema panteísta de SchLeiermacher e o sistema moderno de Ritschl, ambos construídos sobre a autoridade subjetiva da razão humana, rejeitam o Evangelho de Cristo e propõem doutrinas que lhe são totalmente opostas. A apelação dos teólogos racionalistas para a "consciência cristã", a "experiência cristã" e coisas semelhantes como fundamentos de sistemas da fé é mero pretexto para encobrir o seu empenho ímpio em pôr as Sagradas Escrituras de lado e ensinar a sua própria Palavra.

c. Ao desempenhar as suas funções de doutor da Igreja, o teólogo cristão deve estar sempre lembrado de que todas as afirmações das Escrituras são verdades infalíveis, que nada poderá destruir e, portanto, o seu dever sagrado é apresentar essas verdades precisamente como se acham contidas nas Sagradas Escrituras. Os sistemas de filosofia ou de ciência são construídos pelo raciocínio humano à base de fatos ou teorias. A Teologia cristã, porém, é uma ciência que o próprio Deus, seu autor, apresenta completa e perfeita aos seres humanos; inteiramente adequada à finalidade a que ele designou. Os seres humanos, por isso, têm o dever de pregar a Palavra de Deus; não de filosofar sobre ela. Devem ser pregadores da verdade, não demonstrantes dela. O teólogo cristão terá cumprido a sua missão, se tiver anunciado, com clareza, as verdades sagradas que são ensinadas por Deus nas Santas Escrituras. Nada mais se exige dele, mas também, nada menos.

d. O trabalho de sistematização do teólogo cristão consiste unicamente em colocar as diversas verdades divinas apresentadas nas Escrituras Sagradas debaixo de títulos apropriados. Essas verdades são derivadas

de textos-chave (*sedes doctrinal*), isto é, das passagens claras e inequívocas em que tal ou qual doutrina vem registrada e não das *"Escrituras em globo"* ou *"o todo das Escrituras"* (*vom Schriftganzen*). Essa sistematização tem por objetivo apresentar "todo o desígnio de Deus" ou ensinar cada uma das doutrinas que a Palavra de Deus apresenta. Se o teólogo for além disso, se der as suas próprias opiniões por doutrina da Palavra de Deus, já não será mais um teólogo cristão, mas um falso profeta.

e. A acusação tão freqüente de que Lutero mesmo desenvolveu as suas doutrinas, em especial a doutrina da justificação pela graça, tem sua refutação nas próprias declarações dele acerca desse ponto. De acordo com a confissão que ele mesmo fez, o Reformador jamais operou com a "Escritura *in toto*", senão com passagens da Escritura tão claras e inequívocas, que suas doutrinas se firmavam sobre elas como sobre rocha inexpugnável. Eis a razão de a Teologia de Lutero ser tão profundamente escriturística. Ele não construiu nenhum sistema doutrinário fora ou além da Palavra de Deus escrita, mas, em fé singela, acolheu e ensinou as verdades divinas expostas de maneira expressa nas *sedes doctrinae* das Sagradas Escrituras. Foi um sistematizador cujo sistema doutrinário se radicava por inteiro na Palavra de Deus e era por ela governado. Escreve: "Certo é que aquele que não crê fielmente ou não quer um só artigo [...], seguramente não crê em nenhum a sério e com verdadeira fé. E quem tiver o desplante de se dar a negar a Deus ou acusá-lo de mentira numa Palavra [das Escrituras], e o fizer deliberadamente,[...] o tal se prestará também para negar a Deus e acusá-lo de mentira em todas as suas Palavras. Por isso, faz-se mister crer pura e simplesmente tudo por completo ou não crer nada. O Espírito Santo não se pode separar ou dividir de maneira a permitir que uma parte seja ensinada e crida conforme a verdade e a outra erradamente." (S. L., XX, 1781)

f. Diga-se, em conclusão, que os sistemas teológicos racionalistas que, pretensiosamente, se gloriam da harmonia e perfeição existentes entre eles, no final de contas não passam de imperfeitos e incompletos. Não pode ser diferente, visto que a razão humana é incapaz de responder de maneira satisfatória aos supremos quesitos próprios à esfera da revelação divina. A menos que Deus responda às questões pertinentes aos grandes fatos do conhecimento espiritual, jamais serão respondidas. Conseqüentemente, onde o Espírito Santo, o infalível revelador das verdades divinas, houve por bem guardar silêncio em assuntos doutrinários, a razão humana deve guardar silêncio também. Os teólogos que se propõem construir inteiros sistemas da verdade fundamentados na própria razão ou em sua

Teologia subjetiva, cometem engano que não se pode perdoar e que conduz à completa apostasia da Palavra de Deus, à incerteza em assuntos espirituais e à confusão e contradição sem fim. Todos os que se desviam das Escrituras, desviam-se da verdade em geral. Os sistemas doutrinários que não são escriturísticos também não são racionais. Para tanto, a história dos dogmas fornece abundante prova.

20. Métodos Teológicos

Na apresentação do material dogmático, os teólogos luteranos empregam, em geral, dois métodos: o *sintético* e o *analítico*. O método sintético vai da causa ao efeito, enquanto o analítico segue o caminho oposto, do efeito à causa. Disposto sinteticamente, o agrupamento dogmático apresenta, primeiro, Deus como causa e princípio de todas as coisas criadas; a seguir, os meios pelos quais a humanidade pecadora e apóstata é reconduzida à comunhão com Deus e, por último, a gloriosa salvação obtida pelo crente. Analiticamente, o material dogmático seria agrupado da seguinte maneira: A salvação, como objetivo final do ser humano; depois, os meios pelos quais se obtém a salvação e, por último, Deus como doador e autor da salvação.

O método analítico tem merecido a preferência dos teólogos mais atuais da Igreja Luterana pela razão de que, sendo matéria prática, a Teologia deve, em primeiro lugar, apresentar o alvo final do ser humano como pensamento vital na doutrina cristã. No final das contas, porém, o agrupamento do material dogmático é de pouca importância, enquanto se reconhecem as Escrituras Sagradas como única fonte e padrão de fé, donde somente, o teólogo deve extrair os seus ensinamentos. Se a doutrina é tomada de outra fonte que não a Bíblia, um e outro método deixam de ser satisfatórios. Se o teólogo se mantém leal para com a Palavra de Deus, ambos os métodos poderão ser empregados com igual sucesso. Em última análise, não é o método de apresentação do material teológico, mas a fidelidade às Escrituras que constitui o primeiro requisito de um genuíno tratado de dogmática.

O método sintético foi, na Igreja Luterana, comumente empregado pelos primeiros dogmáticos, como Melanchthon, Chemnitz, Hutter, Gerhard. O método analítico era seguido por Dannhauer, Koenig, Calov, Quenstedt, Baier, Holaz e outros. Ocasionalmente, "encontramos" uma combinação de ambos os métodos. Passou-se a época em que se julgava um tratado de dogmática pelo seu método, embora agora se dê preferência, talvez, a uma forma modificada do método sintético. Todavia, o que é preciso que a Igreja Cristã exija de todos os tratados de dogmática ou livros dogmáticos é uma apresentação clara, profunda e prática das verdades escriturísticas. A única Teologia que merece um lugar na Igreja de Cristo, é a Teologia cristã que Deus mesmo deu nas Sagradas Escrituras. O teólogo cristão não ouse desviar-se um

mínimo que seja desse transcendente tesouro da verdade divina. Se o fizer, estará sendo desleal para com o encargo que lhe foi confiado. No seu sistema, os dois princípios distintos da fé cristã, o *sola Scriptura* e o *sola gratia* devem ocupar posição elevada. Do contrário, toda a sua Teologia converter-se-á em racionalista, pagã e destrutiva, uma desonra ao nome de Cristo e ameaça à sua Igreja. *Quod non est biblicum, non est theologicum*. Todo dogma que não se funde nesse axioma, não merece o nome de Teologia cristã.

21. A Aquisição da Capacidade Teológica

Os dogmáticos luteranos têm, com acerto, ressaltado a grande verdade de que "o teólogo não nasce, mas é feito". (*Theologus non nascitur, sed fit.*) Mediante esse axioma, pretendiam dizer que, por natureza, ninguém é teólogo nem, por própria razão ou força, poderá vir a ser. A Teologia é capacidade outorgada por Deus (*theologia est habitus practicus theósdotos*). Por conseguinte, o Espírito Santo é quem fará um teólogo da pessoa. A maneira como o Santo Espírito efetua está descrita por Lutero na máxima famosa: *Oratio, meditatio, tentatio faciunt theologum*. Essa é a melhor descrição da metodologia teológica já exposta. Ela cita, de modo conciso, porém completo, todos os elementos que cooperam na formação do verdadeiro teólogo.

Ela reconhece, antes de tudo, a necessidade *da oração*. A respeito da oração vista como meio para se adquirir a capacidade teológica, Lutero escreve: "Por isso, deves prontamente desesperar de teu próprio juízo e entendimento - porquanto com estes nada arranjarás, senão que por tal arrogância te precipitarás a ti e a outros contigo (como a Lúcifer sucedeu) aos abismos do inferno; portanto ajoelha-te em tua recâmara e com verdadeira humildade e fervor pede a Deus que por seu amado Filho te conceda o seu Espírito Santo, que te ilumine, guie e dê entendimento." (S. L., XIV, 434ss) Que a oração sincera e constante é fator indispensável na aquisição da capacidade teológica, é fato comprovado, não apenas por todos os teólogos que serviram à Igreja Cristã no espírito do seu Senhor, como também pela Escritura Sagrada. (Jo 15.7,8): "Se permanecerdes em mim, e as minhas Palavras permanecerem em vós, pedireis o que quiserdes, e vos será feito. Nisto é glorificado meu Pai, em que deis muito fruto; e assim vos tornareis meus discípulos." (16.24): "[...] pedi e recebereis, para que a vossa alegria seja completa." (Tg 1.5): "Se algum de vós necessita de sabedoria, peça-a a Deus, que a todos dá liberalmente e nada lhes impropera; e ser-lhe-á concedida."

O segundo requisito na metodologia de Lutero é a meditação, ou estudo. Sobre esta, escreve Lutero: "Deves, por outra, meditar, isto é, não fazê-lo apenas no coração, senão que também exteriormente estudar e estudar, ler e reler a Palavra oral e os vocábulos gráficos no livro, para com diligente atenção e reflexão reconhecer o que o Espírito Santo pretende dizer com isso. E toma

cuidado para que te não enfasties ou penses que com uma ou duas vezes leste, ouviste e disseste o suficiente e compreendes tudo à perfeição; porque disso jamais sairá algum teólogo de valor, porém [os que não estudam] são como fruto verde, que cai antes de amadurar a meio. Por isso, vês no mesmo Salmo [119] como Davi constantemente se gaba de que dia e noite e para sempre há de falar, meditar, declarar, cantar, ouvir e ler, todavia nada que não seja da Palavra de Deus e dos seus estatutos. Porquanto Deus não te quer dar o seu Espírito sem a Palavra exterior, portanto segue esta regra; porque não foi em vão que ordenou se escrevesse, pregasse, lesse, ouvisse, cantasse, declarasse com Palavras exteriores." Por meditação, Lutero entende o estudo perseverante das Sagradas Escrituras como pura e infalível Palavra de Deus, mediante a qual o Espírito Santo, não só converte e santifica os pecadores, porém ainda habilita o teólogo para a realização da obra de um verdadeiro mestre cristão no temor de Deus, mediante a qual lhe confere a capacidade teológica. É claro que tal estudo perseverante da Palavra de Deus é também ordenado nas Sagradas Escrituras. (1 Tm 4.13): "Até à minha chegada, aplica-te à Leitura." v. 15: "Medita estas coisas, nelas sê diligente, para que o teu progresso a todos seja manifesto." (6.20): "Ó Timóteo, guarda o que te foi confiado, evitando os falatórios inúteis e profanos, e as contradições do saber, como falsamente lhe chamam."

Com referência à *tentação* vista como meio pelo qual o Espírito Santo cria ou incentiva a capacidade teológica, Lutero escreve: "Como terceiro, há aqui a *tentatio*, as provocações [*Anfechtung*]. É o cadinho; não só te faz saber e compreender, mas também provar o quão justa, o quão verdadeira, o quão doce, o quão agradável, o quão poderosa, o quão consoladora a Palavra de Deus é -, sabedoria superior a toda sabedoria. Vês, por isso, como no referido salmo Davi se queixa tanto de toda sorte de inimigos, de príncipes ou tiranos infames, de falsos espíritos e facções que deve aturar por isso que medita, isto é, se ocupa com a Palavra de Deus (como dito) de diferentes maneiras. Pois mal que medrou a Palavra de Deus por teu intermédio, já o diabo te estará nos calcanhares, fazendo de ti um doutor de verdade e pelos seus assaltos te ensinando a procurar a querer bem a Palavra de Deus. Pois eu mesmo (ainda faltava o João Ninguém meter-se entre os doutores) tenho muito que agradecer aos meus papistas, por me haverem dado tantos sopapos, trazido em tão grande aperto e terror com os assomos de fúria do diabo, o que vale dizer, por me haverem feito um teólogo de algum mérito, ao que doutro modo não teria chegado."

Conforme diz Lutero aqui, toda a sua Teologia nasceu das provações e tormentos, que o compeliram a buscar fortalecimento e conforto nas Escrituras Sagradas. E Lutero curtiu provações que vieram tanto de dentro como de fora. Primeiro se viu atormentado por *tentationes* dentro do coração. Antes que viesse a ser um teólogo cristão, foi torturado pela agonia de uma consciência aflita, produto de sua insistência na justiça das obras como meio

de obter o perdão. Foi, por fim, libertado desse estado de temor e angústia pelo conhecimento e a compreensão do bendito Evangelho, pelo qual realmente ficou conhecendo "o quão verdadeira, o quão doce, o quão agradável, o quão poderosa, o quão confortante a Palavra de Deus é". Quando começou a proclamar o Evangelho de Cristo em sua pureza e verdade, acometeram-no provações de fora. Foi acusado de herege e cismático, não somente pelos romanistas, mas também pelos entusiastas do seu tempo, de sorte que novamente se viu compelido a "procurar e querer bem a Palavra de Deus". Dessa forma, ficou tão consolidado na verdade divina e tão compenetrado dela que podia dizer: "Aqui estou, não posso de outra maneira!" Assim as provações, ou *tentationes*, fizeram de Lutero um "teólogo de algum mérito" porque o constrangeram a trazer sua esperança ancorada unicamente na Palavra de Deus. Desse modo, cada cristão que aspira a tornar-se um teólogo de verdade, tem de procurar e estudar as Sagradas Escrituras, a elas se prendendo, até que passe a considerá-la "sabedoria superior a toda sabedoria".

Lutero conclui as suas observações em torno do seu famoso axioma com as Palavras: "E [seguindo a norma de Davi apresentada no salmo 119] perceberás como te parecerão insípidos e sem valor os livros dos padres, também não só desprezarás os livros dos adversários, mas em ti mesmo terás sempre menos prazer quer escrevas, quer ensines. Se a este ponto chegaste, então podes ficar descansado na esperança de que já estás a caminho de te tornares um teólogo legítimo, que não só a cristãos jovens e indoutos poderá ensinar, como também aos cristãos adiantados e bem-instruídos; porquanto a Igreja de Cristo encerra cristãos de todo tipo, jovens, velhos, fracos, enfermos, sadios, robustos, vivazes, ociosos, parvos, sábios, etc. Se, porém, sentes ou presumes estar de fato a bom caminho de sê-lo, e te sentes lisonjeado com teus livretes, ensinamentos ou escritos, como se o houvesse feito magnificamente e pregado de maneira brilhante, sendo ainda do teu agrado que na presença de outros se teça teu louvor, talvez mesmo queiras ser elogiado, do contrário te cobririas de tristeza ou desistirias de tudo. Se és deste calibre, meu caro, então leva a mão às tuas próprias orelhas, e, pegando bem, hás de dar com belo par de grandes, longas e ásperas orelhas de burro; anda, pois, e arrisca mais alguns vinténs e adorna-te com guizos de ouro, a fim de que, onde quer que passes, possam ouvir-te, apontar para ti com o dedo e dizer: Vede, vede, ali vai o belo espécimeme que livros tão primorosos sabe escrever e sabe pregar com tanta mestria! Então te julgarás no céu, feliz e para lá de feliz; sim, naquele céu em que para o diabo e os seus anjos foi preparado o fogo do inferno! Em suma, saiamos atrás de vanglória e sejamos arrogantes, sempre que o possamos. Neste Livro, a glória só cabe a Deus, e lhe diz: *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam. Cui est gloria in secula seculorum. Amen.*"

A ênfase que Lutero empresta à humildade considerada como requisito do verdadeiro teólogo, tem certamente razão de ser, uma vez que o Espírito

Santo só está presente com seus dons santificadores e mantenedores no *coração contrito, humilde. Deus confere a graça da verdadeira Teologia* somente ao humilde.

A Doutrina das Sagradas Escrituras
(De Scriptura Sacra)

1. As Sagradas Escrituras - A Única Fonte e Norma de Fé

A Igreja Cristã é muito mais velha que as Escrituras Sagradas, isto é, existia muito antes de Deus ter dado a sua Palavra escrita aos seres humanos; pois Deus, até a época de Moisés, chamou e conservou a sua Igreja mediante ensino oral (*viva voce*). A Igreja Cristã teve início imediatamente após a queda em pecado, quando Deus proclamou à humanidade perdida a salvação pela fé na semente da mulher, que viria destruir as obras do diabo. Quando penitentes, Adão e Eva creram no *Proto-Evangelho.* (Gn 3.15) Esse método de promulgação de sua Palavra, Deus o reteve até a época em que chamou Israel do Egito, fazendo-o seu povo eLeito, ou seja, sua Igreja. (Gn 4.26; 13.4; 20.4; At 10.43. Êx 17.14; 24.4,7; etc)

Contudo, depois de haver ordenado aos seus profetas que pusessem a sua Palavra por escrito, a sua Igreja se viu presa à Palavra escrita, e não se permitia que se acrescentasse ou tirasse alguma coisa da Bíblia. (Dt 4.2; 12.32; Jo 1.7; 23.6) Para a Igreja do Antigo Testamento, as Escrituras proféticas constituíam cânon fixo a que só Deus podia fazer acréscimo. (Jo 5.39; Lc 16.29) Ao tempo do Novo Testamento, Deus acrescentou os sagrados escritos dos apóstolos às Escrituras dos profetas para que, reunidos, esses livros formassem o fundamento inerrante sobre o qual a sua Igreja está edificada. (Ef 2.20; 1 Pe 1.10-12)

Com as revelações de Cristo e dos seus apóstolos, o cânon escriturístico agora está completo, pelo que a Igreja Cristã não deve procurar novas revelações de Deus. (Jo 17.20; Ef 2.20; Hb 1.1-3) Lutero escreve com muita exatidão: "Tal nos é lícito fazer: que, sendo também santos e tendo o Espírito Santo, nos gloriamos de ser catecúmenos e discípulos dos profetas, repetindo como repetimos a letra e pregamos o que dos profetas e apóstolos ouvimos e aprendemos e que também certos estamos de que os profetas o ensinaram. 'Filhos dos profetas' são no Antigo Testamento chamados aqueles que, à semelhança do que fazem os profetas, nada de próprio nem de novo estatuem, mas ensinam o que dos profetas receberam." (S. L., III, 1890)

Quanto à pergunta sobre onde possa a Igreja do Novo Testamento achar infalivelmente a Palavra dos apóstolos, eles mesmos nos indicam os seus escritos sagrados e nos dizem que aquilo que proclamaram oralmente é o mesmo que escreveram nas suas Sagradas Escrituras. (1 Jo 1.3,4; 2 Ts 2.15) Apesar de não haverem posto por escrito tudo quanto ensinaram oralmente,

mesmo assim, nos seus escritos, se acha, em abundância, tudo o que se requer para a salvação, porque registraram o divino conselho da salvação mediante a fé em Cristo Jesus com muita fidelidade. (Jo 21.25; Fp 3.1) Os santos apóstolos insistiram contra todos os que, na época, trabalhavam em erro, que se considerasse a Palavra escrita a única fonte e norma de fé. Exigiram, também, que todos os que se consideravam profetas seguissem os mandamentos do Senhor conforme expostos nos seus escritos. (1 Co 14.37,38; 2 Ts 2.2) Paulo subscreveu, de próprio punho, as duas epístolas, a fim de que se diferençassem das epístolas apostólicas espúrias. (2 Ts 3.17) Desse modo, tanto os profetas como os apóstolos atestam que as Escrituras Sagradas, ou a Palavra de Deus escrita, são a única fonte e norma de fé e vida, o verdadeiro *principium cognoscendi* (*Schriftprinzip*).

Essa verdade fundamental tem sido negada de vários modos. Tem-se anulado o princípio de que as Escrituras são a única fonte e norma de fé, pela substituição da Palavra de Deus por ensinamentos diferentes.

a. Em substituição às Escrituras, tomou-se a *razão humana*. Por razão humana, entendemos tudo o que o ser humano sabe acerca de Deus e das coisas divinas fora da Bíblia ou, simplesmente, o conhecimento natural do ser humano acerca de Deus. Esse conhecimento natural de Deus não pode ser fonte da fé do ser humano, visto limitar-se à Lei e suas ordenações. (Rm 1.20,21,32; 2.15) Ele não inclui o Evangelho de Cristo, ou a mensagem da reconciliação pela satisfação vicária do Filho de Deus encarnado, mediante a qual somente, os pecadores podem ser salvos. (1 Co 2.6ss; Rm 1.6) Todo o que fizer da razão humana norma da fé, comete a falácia lógica de *metábasis eis allo genos* e se exclui da Igreja Cristã, pois porá a própria sabedoria falível como substituta da verdade divina. A razão rejeita a salvação gratuita de Deus que é oferecida no Evangelho. A Igreja Cristã repudia todas as formas de racionalismo, unitarismo e modernismo, que julgam a razão humana como fonte de fé. Condena, também, os que propõem isso, porque os considera fora da órbita da Igreja (*extra ecclesiam*).

Com razão humana, designamos, também, os meios pelos quais o ser humano percebe e pensa. É o chamado uso ministerial da razão (*usus rationis misterialis, organicus*), completamente diverso do seu uso magistral (*usus rationis magisterialis*). A razão, nesse sentido, ocupa lugar legítimo e necessário na Teologia, visto que o Espírito Santo implanta e mantém a fé salvadora mediante a *Palavra de Deus que é recebida na mente humana. (Rm 10.14-17;* Jo 5.39; Mt 24.15; Lc 2.19) Pertence ao uso ministerial da razão, também, o estudo das línguas em que a Sagrada Escritura foi escrita e, em particular, o estudo da lógica e da gramática, porque o Espírito Santo, dando a Palavra de Deus aos seres humanos, decidiu acomodar-se às Leis do pensar e falar humanos.

Lutero observa aqui que Deus "se fez ser humano" nas Sagradas Escrituras (*Scriptura Sacra est Deus incarnatus*). Nesse mesmo sentido, os dogmáticos luteranos dizem que a "Teologia tem de ser gramatical" (*theologia debet esse grammatica*), isso quer dizer que, sendo da vontade do teólogo entender as Escrituras, deve respeitar as Leis fixas que governam o falar humano. Lutero insistiu tanto nessa verdade, que foi ao ponto de sustentar que todo aquele que erra gramaticalmente, pode errar também na sua Teologia.

Fazendo distinção entre os usos ministerial e magistral da razão, os nossos dogmáticos também decidiram a pergunta sobre se a Teologia cristã e a razão humana, ou a verdade cristã e a filosofia humana realmente se contradizem. Afirmavam que, sendo a verdade sempre a mesma, tal contradição só poderia ocorrer, caso a razão depravada se imaginasse árbitro em assuntos que ficam além dos seus domínios específicos. Com respeito aos artigos de fé, asseguravam que os mesmos não são *contrários* à razão, mas apenas *superiores* a ela e que, se aparentemente contradizem a razão, isso ocorre apenas pelo fato de a razão ser *corrompida* ou *depravada*, que tem por fim a falsidade e inimizade contra Deus.

Em todo o caso, o teólogo cristão tem de contar com que a guerra entre a Teologia e a razão depravada, ou a falsamente chamada ciência, há de continuar, porque, a partir da queda em pecado, o ser humano se manteve em inimizade contra Deus (Rm 8.7) e considera loucura a essência da religião cristã, o Evangelho de Jesus Cristo. (1 Co 2.14) Em conseqüência do seu ódio natural contra Deus e as coisas divinas, sentimento que se revela sempre através de orgulhosa e arrogante rejeição da sua Palavra, o ser humano natural jamais deixará de fazer oposição à verdade divina à base de seu próprio suposto saber. Os filósofos incrédulos e cientistas ateus hão de acusar sempre a Escritura de ensinar falsidade. (evolução ateística) Gerhard está inteiramente com a razão, quando diz (II, 371): "Temos de fazer distinção entre a razão anterior e a posterior à queda em pecado. A primeira, como tal jamais se opôs à revelação divina; já esta última se tem oposto com freqüência por influência da corrupção."

b. Tem-se substituído a Palavra de Deus pela *razão iluminada*, que é ainda conhecida por "consciência cristã", "experiência cristã", "convicção cristã", "certeza cristã", etc. Certo é que todo crente em Cristo possui mente iluminada; todavia, como cristão, jamais insiste em sua razão iluminada como fonte e norma de fé, uma vez que deve a sua iluminação inteiramente ao poder vivo da Palavra de Deus (Rm 16.16) e ele sabe que sua razão retorna de pronto à ignorância espiritual, tão logo se desvie do Evangelho iluminante de Cristo. Por conseguinte, a si mesmos se enganam todos os que arvoram a mente iluminada em *principium cognoscendi* fora das Escrituras. Seu próprio desejo de entronizar a sua razão "iluminada" como juiz da fé procede

da sua razão não-iluminada, ou do seu orgulhoso entendimento carnal. (1 Tm 6.3-5) A razão, quando iluminada pelo Espírito Santo mediante a Palavra, jamais tem a presunção de julgar as Escrituras, mas concorda com a Palavra de Deus em todas as coisas e se ufana dos seus ensinamentos sagrados. (Jo 8.31,32; 2 Co 10.4,5; 1 Co 1.18,24) Lutero escreve com muito acerto: "O Espírito Santo não opera sem a Palavra nem antes da Palavra, mas vem com a Palavra e por ela e não vai além da Palavra." (S. L., XI, 1073)

c. O *conteúdo geral das Escrituras* (*"das Schriftganze" "a Escritura in totum"*). Os que advogam esta teoria, sustentam que não se devem extrair os artigos de fé cristãos de passagens bíblicas que versam sobre doutrinas individuais (*sedes doctrinae, dicta probantia*), mas da Bíblia em seu todo. SchLeiermacher, que primeiro propôs tal ponto de vista errôneo, deu-lhe o nome de *das Scriftganze,* ou *Escritura in totum.* Os teólogos racionalistas concordaram prontamente com a proposição de SchLeiermacher. Cabe-nos, porém, repudiá-la como vulgar, pois o todo de alguma coisa abrange, necessariamente, todas as suas partes integrantes. É doutrina antiescriturística, porquanto Cristo e os seus apóstolos refutavam esse erro, fazendo referência a diversas passagens da Escritura. (Mt 4.4,7,10; Rm 1.17; 1 Co 10.7-10; Gl 4.22ss) A alegação de ScLeiermacher de que "a citação, na dogmática, de passagens bíblicas isoladas é coisa precaríssima, em verdade, coisa de per si inadequada" (*Glaubenslehre,* I § 30) foi apenas pretexto para justificar o seu método antiescriturístico de derivar as verdades teológicas da "piedosa consciência de si mesmo". As Escrituras declaram acerca de todo teólogo que repudia as doutrinas sagradas registradas na Palavra de Deus: "Se alguém não se conforma com as Palavras de nosso Senhor Jesus Cristo, é orgulhoso, e nada sabe, mas delira acerca de questões e contendas de Palavras." (1 Tm 6.3,4)

d. *A Igreja, em particular as decisões dos concílios da Igreja, os sínodos, os papas, etc.,* substituem, para muitos, a Palavra de Deus. Conforme as Sagradas Escrituras, porém, a Igreja Cristã não dispõe de nenhuma autoridade para ensinar qualquer doutrina ao lado e além da Palavra de seu Mestre Jesus Cristo, escrita nos escritos dos seus profetas e apóstolos. (Mt 23.8,10; 28.20; Jo 17.20; Ef 2.20; 1 Pe 1.10-12) A Igreja não pode, por conseguinte, ser considerada juiz da fé, mas lhe compete, segundo a vontade do seu Senhor, funcionar até o fim dos tempos unicamente na qualidade de arauto ou mensageiro da Palavra de Deus. (Jo 8.31,32) Toda vez que a Igreja apresenta doutrina de próprio fabrico, ela repudia o princípio das Escrituras e incorre na condenação de Cristo: "Em vão me adoram, ensinando doutrinas que são preceitos de seres humanos." (Mt 15.9) O "consenso da

Igreja" (*consensus ecclesiae*) não consiste no que doutores cristãos tenham opinado em torno deste ou daquele ponto doutrinário, mas naquilo que eles declaram verdade divina à base da Escritura, em conformidade com o testemunho dos profetas e apóstolos. Conforme as Escrituras Sagradas, todos aqueles que rejeitam os ensinamentos da Palavra de Deus são anticristos (1 Jo 2.22), dentre os quais o mais perverso é o grande Anticristo, "o qual se opõe e se levanta contra tudo que se chama Deus, ou objeto de culto, a ponto de assentar-se no santuário de Deus, ostentando-se como se fosse o próprio Deus." (2 Ts 2.3,4) A declaração da infalibilidade papal (1870) deve ser considerada blasfêmia intolerável e rebelião anticristã contra Deus. Em vão os teólogos papistas citam Mt 16.18 como prova de que a Igreja, em especial o papa, não pode errar; porquanto Cristo promete a sua presença mantenedora à sua Igreja somente sob a condição de que a mesma, "até à consumação do século", ensine "todas as coisas que vos tenho ordenado". (Mt 28.20) Enquanto a Igreja se mantém dentro da Palavra de Cristo, não pode errar. Tão logo, porém, se desvie da Palavra divina, só pode errar, pois, nesse caso, não tem outra fonte onde vá beber além da razão orgulhosa, depravada.

No que respeita ao testemunho da Igreja Cristã, é preciso que se evitem dois extremos: por um lado, não se deve subestimar ou repeli-lo como sem valor; por outro lado, estimá-lo em demasia, como se ele fosse, por si, *principium cognoscendi*. *A Fórmula de Concórdia* estabelece corretamente a questão: "Cremos, ensinamos e confessamos que a única regra e padrão pelos quais se devem avaliar e julgar todos os dogmas conjuntamente com todos os doutores, são as Escrituras proféticas e apostólicas do Antigo e Novo Testamentos somente. [...] Escritos outros, porém, de doutores antigos ou modernos, tenham eles o nome que tiverem, não se devem considerar num mesmo plano com as Sagradas Escrituras, mas todos conjuntamente se devem sujeitar às mesmas, não se os aceitando de outro modo ou daqui por diante, senão como testemunho do modo em que depois da época dos apóstolos foi esta doutrina [pura] dos profetas e apóstolos conservada, e dos lugares em que tal sucedeu." (Epítome, *Triglotta*, p.777. cf. a distinção entre a *norma normans, sc.*, Escritura, e a *norma normata, sc.*, as Confissões da Igreja). Pelo que tange ao chamado "consenso dos padres" (*consensus patrum*, isto é, a concordância dos padres da Igreja), Quenstedt mostra que não existe; pois muitos dos escritos dos doutores da Igreja antiga se perderam, e "o consenso de alguns poucos padres não pode ser aceito por consenso de toda a Igreja". (cf. a definição de *consensus patrum* que dá Vicentius de Lerinum: "*Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*", o que é praticamente sem valor.)

e. Revelações particulares (*revelationes immediatae, revelationes novae*). Revelações particulares são doutrinas novas que Deus daria a

determinados indivíduos para explicar, corrigir e completar as Sagradas Escrituras. Mesmo no tempo dos apóstolos, surgiram fanáticos afirmando haverem recebido revelações particulares. (1 Co 14.37; 2 Ts 2.2) Na sua esteira, seguiram, no segundo e quarto séculos, os montanistas e donatistas. No tempo da Reforma de Lutero, os "profetas celestiais", anabatistas e suencfeldianos rejeitaram a "Palavra exterior" e, em lugar dela, deram maior peso à "Palavra interior", pondo a nódoa de "servidão da letra" (*Buchstabendienst*) à obediência às Escrituras. Nos tempos modernos, a Igreja Cristã tem de lutar contra o fanatismo de organizações religiosas, tais como os quacres, suedenborgianos, irvingianos e outros. Afora esses sonhadores, também tem de fazer oposição àqueles que separam a operação do Espírito Santo da Palavra das Escrituras e confiam em revelações particulares para norma da sua fé.

a. Os *romanistas*, que atribuem aos seus papas o carisma do ensino infalível fora e além das Escrituras. Em *Os Artigos de Esmalcalde*, Lutero escreve com respeito ao papado: "Não passa, pois, o papado de mero entusiasmo, pelo qual se jacta o papa de que todos os direitos se abrigam no escrínio do seu coração, e que tudo o que decide e ordena dentro da Igreja, é espírito e direito, mesmo então quando esteja acima das Escrituras e da Palavra falada e a ela contrário seja." (Parte III, Art. VIII, 4)

b. *Os calvinistas* ensinam que a ação do Santo Espírito sucede de *modo imediato*, isto é, fora e à parte da Palavra. (Hodge: "A graça eficaz age de modo imediato.")

c. *Todos os modernos teólogos racionalistas*, que negam serem as Escrituras Sagradas a inerrante Palavra de Deus, se propõem extrair a doutrina cristã da sua "piedosa consciência de si mesmos", sua "experiência cristã" e coisas semelhantes. Igualmente, acusam a lealdade para com a Escritura de "Teologia da letra", intelectualismo", "biblicismo", etc. O resultado do entusiasmo em religião é sempre o mesmo, não importa se praticado pelos papistas, calvinistas ou racionalistas modernos, como bem ressalta Lutero em *Os Artigos de Esmalcade*, onde escreve: "Em Adão e seus filhos o entusiasmo é inerente desde o princípio (a partir da primeira queda) até o fim do mundo, tendo (o seu veneno) sido implantado e inoculado neles pelo velho dragão, e ele é a origem, o poder (vida) e a força de toda heresia, especialmente a do papado e do maometismo." (Parte III, Art. VIII, 9). Lutero diz com referência às pretensões piedosas dos entusiastas: "Tal coisa apregoam com o único fito de nos conduzirem para fora das Escrituras e a si mesmos se arvorarem em mestres sobre nós, a fim de que lhes creiamos as pregações quiméricas." (S. L., V, 334ss)

Na sua Palavra, que mantém todos os cristãos ligados às Sagradas Escrituras como única fonte e norma de fé (Jo 17.20; Ef 2.20), está definitivamente decidida a pergunta sobre se Deus se digna revelar novas doutrinas fora e à parte da Bíblia. Todas as revelações divinas culminam em Cristo Jesus, a Luz e Salvador do mundo. Os profetas, no Antigo Testamento apontaram para sua futura vinda, e os apóstolos testificaram da sua encarnação, padecimento, ressurreição, ascensão e do seu assentar à direita do Pai. Uma vez que se cumpriu o ministério profético e sacerdotal de Cristo (Jo 1.18), os seres humanos não requerem nenhuma outra revelação para sua salvação, porquanto, nos escritos dos profetas e apóstolos, cada doutrina está amplamente provida. (Rm 16.17; 1 Tm 6.3ss; Lc 16.29-31) Os dogmáticos luteranos, com muita exatidão, teceram o seguinte comentário com referência às "novas revelações" dos entusiastas: "Ou bem elas contém o que já as Escrituras ensinam e, neste caso, são supérfluas; ou bem propõem ensinamentos contrários à Bíblia e, neste caso, são injuriosas e devem ser repelidas."

d. *Investigação histórica.* Rejeitando o caráter histórico do Novo Testamento, os modernistas afirmam que devem ir além das Escrituras, para descobrir a verdadeira identidade do "Cristo histórico" e o que ele de fato ensinou. Para satisfazer esse intuito, submetem os apontamentos dos evangelistas a escrutínio crítico à luz da *religião comparada.* O "Cristo histórico" que eles obtêm, por esse processo, vem despido de todos os atributos sobrenaturais, e a sua doutrina, de todos os elementos sobrenaturais. Fazem dele mero ensinador humano, cujas doutrinas são pouco mais do que um código ético. Em contraposição a esse método imprudente, os seguidores de Cristo declaram que a "revelação histórica do caminho da salvação se encontra unicamente na Bíblia" e que, na afirmação correta de Lutero, "fora da sua Palavra e sem a sua Palavra nada sabemos de Cristo, muito menos ainda da opinião de Cristo. Porquanto o 'Cristo' que nos transmite a sua opinião sem que seja por sua Palavra, é o abominável demônio do inferno, que se chama pelo santo nome de Cristo e debaixo dele vende a sua peçonha infernal." (S. L., XVII, 2015) Está provada a veracidade dessa afirmativa pelos resultados efetivos da moderna escola histórico-crítica de Teologia. Enquanto repele todas as verdades sagradas expostas na Bíblia, é incapaz de construir um sistema doutrinário satisfatório que possa confortar o pecador na sua miséria espiritual. As suas influências têm-se revelado apenas destrutivas, jamais contêm algum auxílio.

A razão disso é evidente. Todo aquele que repudia as Sagradas Escrituras como verdadeiro *principium cognoscendi,* é forçado a tirar a sua doutrina do seu entendimento depravado e coração carnal, o qual, quando muito, apenas

conserva uma noção imperfeita da Lei divina originalmente gravada na consciência humana. Assim, o ser humano natural, por não saber praticamente nada acerca do Deus verdadeiro e de sua salvação gloriosa pela fé em Cristo, é compelido a ver na *opinio legis*, isto é, na salvação mediante as boas obras, o mais alto preceito religioso. Toda rejeição da Palavra de Deus acaba em agnosticismo ou ateísmo. Quem está sem a Palavra de Deus, está *eo ipso*, também, sem Deus e sem esperança. (Ef 2.12)

2. As Sagradas Escrituras - A Palavra de Deus

Ao contrário de todos os demais livros no mundo, a Bíblia é a Palavra de Deus. Bem como os escritos de Platão são a Palavra de Platão, e os de Cícero são a Palavra de Cícero, da mesma forma as Escrituras do Antigo e Novo Testamentos, do princípio ao fim, são Palavras do próprio Deus. Isto não é uma "construção dogmática", segundo alegação dos teólogos racionalistas, mas conforme o testemunho de Deus mesmo, fornecido nas Escrituras. Os fiéis cristãos, por conseguinte, não só afirmam que a Bíblia *contém* a Palavra de Deus, mas que é a Palavra de Deus, o que significa que "Sagrada Escritura e Palavra de Deus são termos permutáveis".

As Sagradas Escrituras são, pois, livro único no gênero; porquanto não são relato humano nem divino-humano de "fatos revelados atinentes à salvação", mas a própria Palavra de Deus inspirada e inerrante. Os livros de autores cristãos contêm a Palavra de Deus somente enquanto esses escritores extraírem o que escrevem, da Bíblia. A Escritura, porém, não pertence a essa categoria de escritos, mas figura numa categoria à parte. Essa foi a atitude de Lutero frente à santa Bíblia e é, também, de todo cristão, que subscreve o que Lutero escreve acerca disso: "Deves ocupar-te das Sagradas Escrituras de modo tal que venhas a pensar como Deus mesmo fala." (S. L., III, 21) O reformador declara a mesma verdade, quando diz: "As Sagradas Escrituras não nasceram na terra." (S. L., VII, 2095)

Também cristãos sinceros, vez que outra, esquecem essa verdade suprema por Deus nos falar nas Escrituras, não só em termos simples de emprego comum, mas ainda sobre assuntos bem triviais, sobre coisas que dizem respeito aos problemas de nossa vida terrena. Do mesmo modo como o próprio Cristo, em sua passagem na terra, tornou-se em semelhança de seres humanos e foi reconhecido em figura humana. (Fp 2.7,8) Alguns creram que Jesus fosse "João Batista, outros Elias; e outros, Jeremias ou um dos profetas". (Mt 16.14) De igual modo, também, a Palavra de Deus vem registrada nas Sagradas Escrituras na linguagem humana e ajustada às nossas necessidades terrenas comuns. Lutero adverte todos os crentes: "Encarecidamente peço e advirto todo cristão piedoso que se não escandalize com a linguagem e narração singelas que muitas vezes o defrontarão, que,

pelo contrário, não duvide de que, por mais insignificantes que pareçam, são puramente Palavras, obras, juízos e narrações da excelsa majestade, poder e sabedoria divinos. Porquanto essas são as Escrituras, que tornam loucos a todos os sábios e unicamente aos pequeninos e aos simples se revelam, como o diz Cristo em Mt 11.25. Deixa, pois, de tua arrogância e presunção e a estas Escrituras considera o mais excelso, o mais nobre santuário, a mais rica jazida que jamais se pode explorar o bastante, a fim de que possas encontrar a sabedoria divina que Deus com tanta simplicidade e singeleza aqui te apresenta para a todo orgulho abalar." (S. L., XIV, 3ss) Apesar de sua singeleza, identificamos as Sagradas Escrituras com a Palavra de Deus e a declaramos Palavra de Deus do princípio ao fim e em todas as suas partes. Ao fazer isso, seguimos as instruções do próprio Deus que nos são dadas nas Escrituras; pois ao estudarmos este Livro Sagrado, deparamos:

a. O fato de que as Escrituras do Antigo Testamento são, no Novo Testamento, direta e absolutamente como *Palavra de Deus*. Assim lemos em Mt 1.22,23: "Tudo isto aconteceu, para que se cumprisse o que *fora dito pelo Senhor por intermédio do profeta* [Is 7.14]: Eis que a virgem conceberá e dará à luz um filho". Em Mt 2.15, lemos: "[...] para que se cumprisse o que *fora dito pelo Senhor por intermédio do profeta* [Os 11.1]: Do Egito chamei o meu Filho." Em At 4.25,26, são citadas as Palavras do Sl 2.1,2 como ditas *por Deus* "por boca de Davi, teu servo". At 28.25ss, cita as Palavras de Is 6.9,10 como Palavras que "*falou o Espírito Santo* a vossos pais por intermédio do profeta Isaías". Em Hb 3.7ss, deparamos uma citação do Sl 95.7ss, com o expresso reparo: "como diz o Espírito Santo". Finalmente, em Rm 3.2 as Escrituras, confiadas à Igreja de Deus do Antigo Testamento, são chamadas "os oráculos de Deus" (*ta logia tou theou*). Realmente, conforme o testemunho inconfundível de Cristo, as Escrituras do Antigo Testamento são, de modo tão absoluto, Palavra de Deus, que o Senhor diz delas: "A Escritura não pode falhar." (Jo 10.35) A referência, neste caso, por exemplo, ao Salmo 82.6 é de suma importância, porque, ali, os juízes são chamados "deuses" (*elohim, theoi*). De acordo com nosso Salvador, tal denominação não constituía erro, porquanto "a Escritura não pode falhar." Desta como de muitas outras passagens, ficamos sabendo que a Bíblia é verbalmente inspirada, de modo que toda Palavra nas Escrituras é a Palavra infalível de Deus.

A série de passagens em que as Escrituras do Antigo Testamento são chamadas "Palavra de Deus" vem apoiada por outro grupo de textos em que elas se apresentam como divinas de modo tão absoluto em tudo o que nelas se prediz. Todos os eventos que ocorrem neste mundo são o cumprimento de profecias contidas na Bíblia, dirigidas pela vontade de Deus. Esse detalhe separa

as Sagradas Escrituras da categoria de escritos humanos e as coloca numa categoria à parte, como o Santo Livro do próprio Deus. Por isso mesmo, em Jo 17.12, o nosso Salvador fala da apostasia de Judas e da perdição de sua alma, acrescentando que isso ocorreu, "para que se cumprisse a Escritura". A traição e captura do próprio Cristo no Getsêmani precisaram se efetivar, caso contrário, "como se cumpririam as Escrituras"? (Mt 26.54) Semelhantemente, lemos, em Lc 24.44ss, que Cristo havia de padecer e ressuscitar, porquanto "importava se cumprisse tudo o que de mim está escrito na Lei de Moisés, nos Profetas e nos Salmos [portanto em todo o Antigo Testamento]". Com justa razão, Olshausen faz o reparo que as citações do Antigo Testamento no Novo não são tomadas como provas que se extraíssem de escritos humanos, mas como testemunhos irrefutáveis de que são escritos *divinos*. Além de tudo, o próprio Cristo afirmou o fato de que as Escrituras do Antigo Testamento são a Palavra de Deus mesmo, quando mandou: "Examinai as Escrituras, porque julgais ter nelas a vida eterna, e são elas mesmas que testificam de mim." (Jo 5.39)

b. O fato de que as Escrituras do Novo Testamento ocupam posição canônica igual à ocupada pelas do Antigo Testamento, e são, igualmente Palavra de Deus, está comprovado por bom número de passagens claras. Em 1 Pe 1.10-12, o apóstolo estabelece, em primeiro lugar, o fato de que os profetas do Antigo Testamento, pelo "Espírito de Cristo que estava neles", deram, de antemão, testemunho sobre os sofrimentos referentes a Cristo e sobre as glórias que os seguiriam. E acrescenta então: "Estas coisas [os sofrimentos de Cristo e a sua glória] que, agora, vos foram anunciadas por aqueles que, pelo Espírito Santo (*en pneumati hagioo*) enviado do céu, vos pregaram o Evangelho." Conforme essa passagem, os apóstolos, no Novo Testamento, proclamavam o Evangelho *pelo mesmo Espírito de Cristo* que habitava nos profetas do Antigo Testamento. Assim, os seus escritos são Palavra de Deus no mesmo sentido e grau como eram os dos profetas. Se se fizer a objeção de que essa passagem se refere à Palavra oral dos apóstolos, podemos invocar passagens em que os apóstolos dispõem, num mesmo plano, a Palavra falada e a escrita e, reclamam igual respeito e obediência para ela. (1 Jo 1.3,4; 2 Ts 2.15; 1 Co 14.37; 2 Co 13.3) Como em 1 Pe 1.10-12, também em Ef 2.20 são conferidas a mesma dignidade e autoridade divinas à Palavra dos apóstolos no Novo Testamento, que se conferem à Palavra dos profetas no Antigo Testamento. Ambas são declaradas o fundamento sobre o qual a Igreja está edificada. Cristo assegura expressadamente que, por intermédio da sua [dos apóstolos] Palavra (Jo 17.20), os cristãos viriam a crer e, por conseguinte, obter a salvação, o que vem provar que a Palavra deles é a própria Palavra de Deus, porquanto só esta pode salvar almas. (Rm 1.16; Tg 1.21)

3. A Inspiração da Bíblia

As Sagradas Escrituras não demonstram apenas o fato de serem a Palavra de Deus. Explanam, também, a maneira peculiar como Deus deu a sua Palavra aos seres humanos. Claramente ensinam que a Palavra de Deus foi inspirada ou assoprada em determinados seres humanos santos, a quem Deus nomeou escritores oficiais do seu Santo Livro, de sorte que "toda Escritura é inspirada por Deus" (*pasa graphee theópneustos*). (2 Tm 3.16) Referindo-se aos escritores do Livro de Deus, a Bíblia declara enfaticamente: "[...] nunca, jamais qualquer profecia foi dada por vontade humana; entretanto, seres humanos (santos) falaram da parte de Deus, movidos (*pherómenoi*) pelo Espírito Santo." (2 Pe 1.21) Uma vez que os seres humanos falaram da parte de Deus, movidos pelo Espírito Santo, evidentemente não escreveram as suas próprias Palavras, mas as que Deus lhes colocou na mente. Essa verdade vem ensinada por Paulo de modo inconfundível. Ele escreve: "Disto também falamos, não em Palavras ensinadas pela sabedoria humana, mas ensinadas pelo Espírito, conferindo coisas espirituais com espirituais." (1 Co 2.13) O mesmo apóstolo declara, ainda, que Cristo falava nele (2 Co 13.3); e afirma dos seus escritos que são "mandamentos do Senhor". (1 Co 14.3) Os escritos dos profetas e apóstolos são, por conseguinte, a Palavra de Deus. Esses seres humanos santos foram divinamente inspirados para escrever os livros que são incorporados na Bíblia.

Nas passagens da Escritura que estabelecem a doutrina da inspiração, encontram-se distintamente expressas as seguintes verdades:

a. A inspiração não constitui simplesmente *"inspiração dos pensamentos"* (*suggestio realis*), nem em "inspiração de pessoas" (*inspiratio personalis*) porém inspiração verbal (*suggestio verbalis, Verbalinspiration*), isto é, inspiração pela qual o Espírito Santo soprou as mesmas Palavras que os santos escritores deviam pôr por escrito. Em 2 Tm 3.16, diz-se da Escritura que foi "inspirada por Deus" (*theópneustos*), e que ela deve a sua origem a Deus, não obstante o fato de que foi escrita por seres humanos. Em 2 Pe 1.21, o apóstolo declara distintamente que os seres humanos, impelidos (*pherómenoi*) pelo Espírito Santo, falaram, isto é, emitiram Palavras (*eláleesan*). De modo semelhante, Paulo diz em 1 Co 2.13: "Disto também falamos em Palavra que o Espírito Santo ensina. (*laloumen didaktois [logois] pneúmatos*)" Em todas essas passagens, vem claramente afirmada a inspiração verbal da Bíblia; pois, uma vez que as Palavras são o meio necessário para a transmissão dos pensamentos, é da própria natureza da inspiração que Deus ministrasse, também, as Palavras aos santos escritores.

Todos os que negam a inspiração verbal da Bíblia, substituindo-a pela "inspiração da pessoa" ou "inspiração dos pensamentos", negam por inteiro a doutrina escriturística da inspiração e se vêem compelidos a, no lugar dela, ensinar uma simples "iluminação", que é comum em todos os crentes. Em

conseqüência disso, anulam a distinção que a mesma Escritura faz entre a *norma normans* dos escritos proféticos e apostólicos e a *norma normata* dos livros não inspirados de autoria dos dogmáticos iluminados e outros doutores da Igreja. Em outras Palavras, com a negação da inspiração verbal, a Bíblia fica sendo um livro humano, que não tem maior autoridade do que qualquer outro livro cristão. Todavia, é isto que a Bíblia taxa de errôneo: proclamar-se a si mesmo fonte divina e norma da fé, à qual todos os crentes devem a salvação. (Ef 2.20; Jo 17.20; Lc 16.29; Jo 8.3,32) Por esse motivo, rejeitamos a afirmação de Hastings: "A inspiração diz respeito ao *seres humanos*, não às Palavras escritas." (*Encycl. of Rel. and Eth.*, II, 589) e professamos com R.W. Hilley: "*Esta operação miraculosa do Espírito Santo* [inspiração divina] *não teve por objeto os escritores propriamente*, - estes apenas constituíram seus instrumentos e bem logo deixaram de existir; - eram os seus objetos os mesmos livros sagrados." (*The Inspiration of Scripture*, 1885, p.50) A definição de Baier acerca da inspiração corresponde inteiramente ao que sobre este ponto ensina a mesma Escritura: "A inspiração divina foi o ato de quantos escreveram, não só a idéia exata de tudo o que era mister fosse escrito, como também a concepção das *mesmas Palavras* e de tudo por que estas devessem vir expressas, e pelo qual ele ainda lhes instigou a vontade à ação de escrever." (*Doctr. Theol.*, p.39)

b. A inspiração não constitui mera assistência ou direção divina (*assistentia, directio, gubernatio divina*), mas transmissão real de todas as Palavras (*suggestio verborum*) de que se compõem as Sagradas Escrituras. Da mesma forma como, no dia de Pentecostes, o Espírito Santo aos apóstolos "*concedia que falassem*" (At 2.4), ele lhes "*concedia que falassem*", quando os impeliu a porem por escrito a Palavra de Deus e a perpetuá-la nas Sagradas Escrituras. Essa verdade está claramente expressa nos termos "inspirada por Deus" (*Theópneustos*), que afirmam não ter sido a escrita apenas *dirigida* por Deus, mas por ele *inspirada*. Sem dúvida, o Espírito Santo guiou, dirigiu e governou também os santos profetas e apóstolos, de sorte que, de fato, assentaram por escrito as Palavras que o mesmo lhe sugerira; contudo é contrário à Escritura identificar-se esta assistência divina com o ato divino da inspiração. Mediante mera orientação ou preservação do erro, a Escritura teria resultado num livro humano sem erros, porém a mera direção divina não teria feito deste livro o Livro de Deus, ou a própria Palavra de Deus. Tal se tornou apenas mediante a inspiração divina, ou seja, divina *suggestio verborum*.

Simultaneamente com as Palavras divinas, também o seu significado foi sugerido aos santos escritores (*suggestio realis*), de forma que, da parte deles, o ato de escrever não se constitui mero esforço mecânico, mas um "ato consciente, volitivo e inteligente." Escrita por eles, a Bíblia era, ao mesmo tempo, um Livro de Deus (*causa principalis*) e seu próprio livro (*causae*

instrumentales). Diz Gerhard corretamente (II, 26): "Causas instrumentais das Sagradas Escrituras foram os seres humanos de Deus. (1 Pe 1.21) Isto é, seres humanos que, de modo todo peculiar e imediato, foram eLeitos e designados por Deus com o propósito de colocar por escrito as divinas revelações. Tais eram os profetas do Antigo Testamento e os evangelistas e apóstolos do Novo, a quem, pois, com muita propriedade, chamamos escritores de Deus, mão de Cristo e escrivães ou notários do Espírito Santo, visto que não falaram nem escreveram de própria vontade, mas impulsionados pelo Espírito Santo (*pherómenoi hypo tou pneúmatos hagiou*). Foram dirigidos por ele, inspirados e governados. Escreveram, não como seres humanos, mas como '*seres humanos de Deus*', isto é, como serventes de Deus e órgãos peculiares do Espírito Santo. Por conseguinte, em se chamando um '*livro canônico de Moisés*', 'Salmo de Davi', 'epístola de Paulo', etc., nisto vai unicamente uma referência que se faz ao agente e não à causa principal". Com respeito à causa eficiente ou principal da Escritura, diz Quenstedt (I, 55): "Causa eficiente ou principal da Escritura é o Deus triúno (2 Tm 3.16) (o Pai, Hb 1.1ss; o Filho, Jo 1.18; o Espírito Santo, 2 Sm 23.2; 1 Pe 1.11; 2 Pe 1.21): - a) por uma determinação original; b) por inspiração subseqüente, ou seja por inspiração do que se devia escrever." (*Doctr. Theol.*, p.42)

No que se refere à maneira como os seres humanos de Deus escreveram por divina inspiração, Quenstedt afirma (I, 55): "Para sermos exatos, só a Deus se chamará, pois, autor das Sagradas Escrituras; aos profetas e apóstolos não se poderá chamar autores, salvo por uma espécie de *catacrese.*" Ainda (I, 52): "Não que os amanuenses divinos houvessem escrito *sem vontade* e a *contragosto* em inconsciência e de má vontade; porquanto escreveram *com prazer, de boa vontade e conscientes.* Dizem-se ainda *pherómenoi*, impelidos, movidos, incitados pelo Espírito Santo; não que estivessem em estado de inconsciência como se dizem os entusiastas ou em estado de *enthousiasmos* que acerca dos seus profetas pretendem os gentios; tampouco ainda, [...] que os profetas não houvessem eles mesmos compreendido as próprias profecias ou as coisas que escreviam, [...] porém [são com muita propriedade chamados amanuenses] porque nada escreveram de per si, mas tudo por inspiração do Espírito Santo." (*Doctr. Theol.*, p.43)

c. A inspiração não só é extensiva a uma parte da Escritura, por exemplo, às suas doutrinas importantes ou a assuntos que antes eram desconhecidos aos santos escritores, mas à Bíblia inteira (*inspiração plenária*). Esse fato se comprova da passagem: "*Toda a Escritura é inspirada por Deus.*" (2 Tm 3.16) Dessa afirmação, extraímos o axioma: "Tudo o que constitui uma parte das Sagradas Escrituras foi dado por divina inspiração." A inspiração inclui, por conseguinte, toda a Escritura, não vindo ao caso, se o texto foi especialmente revelado aos santos escritores ou se estes já antes souberam algo, ou

se colheram certos elementos mediante estudo e pesquisa. Em razão disso, os assuntos históricos, geográficos, arqueológicos e científicos contidos nas Escrituras são inspirados tão certo como as doutrinas. Os que negam isso e afirmam graus da inspiração, destroem o verdadeiro significado da inspiração.

Hollaz escreve sobre isso: "Há na Escritura assuntos de caráter histórico, cronológico, genealógico, astronômico, científico e político que, embora para a salvação de fato não seja necessário que deles se tenha noção, não obstante são divinamente revelados, porquanto o estar-se familiarizado com eles é de muita ajuda na interpretação das Sagradas Escrituras e na ilustração das suas doutrinas e preceitos morais. Se apenas os mistérios da fé que nas Sagradas Escrituras vêm contidos, estão na dependência da inspiração divina somente, nem tudo da Escritura é, nesse caso, inspirado. Contudo Paulo declara que o todo da Escritura é inspirado por Deus. Portanto, não só os mistérios da fé são divinamente sugeridos e inspirados, como ainda as demais verdades reveladas na Escritura, cujo conhecimento se obterá também à luz da natureza." (*Doctr. Theol.*, p.46)

No seio da Igreja Luterana, Jorge Calixtus, falecido em 1656, ensinava que tão-somente os artigos de fé foram inspirados, ao passo que os assuntos de menor vulto ou os que eram conhecidos dos santos escritores já antes de eles serem inspirados a escrever, tinham sido consignados por direção ou assistência divina que os preservasse de engano. Essa doutrina, porém, foi rejeitada pelos dogmáticos luteranos como combatendo a *theopneustia* do todo da Escritura (*pasa graphée*). O erro de Calixtus tem sido defendido, também, por dogmáticos romanistas, calvinistas e luteranos racionalistas modernos.

d. Pelo fato de as Escrituras Sagradas serem a Palavra de Deus divinamente inspirada, é, *a priori*, coisa certa a sua total inerrância em cada parte e em cada afirmação, por causa da infalibilidade do seu divino autor. Cristo afirma, de modo enfático, a absoluta inerrância da Escritura quando declara: "A Escritura não pode falhar." (Jo 10.35) A sua referência, neste caso, se fazia a uma única Palavra (*theoi, elohim*, Sl 82.6). Não se podendo anular a Escritura, quando entra em questão um único termo, então o seu todo forçosamente será absolutamente verdadeiro. Igualmente, os apóstolos se reportam com freqüência a *Palavras individuais* no Antigo Testamento, dando-as como divinamente inspiradas e capazes para provar verdades que pretendiam transmitir aos seus Leitores. (cf. Gl 3.16 com Gn 17.7): "Não diz: E aos descendentes, como se falando de muitos, porém como de um só: E ao teu descendente, que é Cristo"; também Mt 22.43,44 com Sl 110.1: "Disse o Senhor ao meu senhor"; também Jo 10.35 com Sl 82.6. Tais referências provam que, não só as Palavras em si foram inspiradas (*suggestio verbalis*), mas até as próprias formas

em que se apresentam (*suggestio literalis*). Está em conformidade com isso a proibição de Deus de não se acrescentar à sua Palavra nem dela se subtrair mesmo a menor partícula. (Dt 4.2; 12.32: Pv 30.5,6; Ap 22.18,19) Também a advertência de Cristo de que "aquele pois, que violar um destes mandamentos, posto que dos menores, e assim ensinar aos seres humanos, será considerado mínimo no reino dos céus. (Mt 5.19), visto que "é mais fácil passar o céu e a terra, do que cair *um til* sequer da Lei". (Lc 16.17; Mt 5.18) Por isso mesmo, bem como São Paulo confessou: "[...] acreditando em todas as coisas que estejam de acordo com a Lei e nos escritos dos profetas". (At 24.14) Cada cristão deve considerar as Escrituras, no seu todo, como divinamente inspiradas e, portanto, como absolutamente infalíveis. Lutero escreve: "Ainda nunca errou a Escritura." (S. L., XV, 1481) Calov: "Na Sagrada Escritura nenhum erro pode haver, mesmo em assuntos de pouca monta; nenhum lapso de memória, para não dizer falsidade." (*Doctr. Theol.*, p.49) De modo idêntico, escreve Hollaz: "A inspiração divina, pela qual foram de modo imediato pelo Espírito Santo sugeridas aos profetas e apóstolos a matéria-sujeito e as Palavras, tanto as que se deviam pronunciar como as que se deviam escrever, preservou-os de todo engano, fosse no pregar, fosse no escrever da Palavra divina." (*Ibid.*)

e. A inspiração das Sagradas Escrituras inclui, por último, ainda a *divina impulsão e ordem de escrever* (*impulsus et mandatum scribendi*). *O impulsus scribendi* está comprovado pelo fato de se dizer que os santos escritores foram movidos (*pherómenoi*, 2 Pe 1.21) a escrever e, por esse motivo, o apóstolo acrescenta a afirmativa: "Nunca jamais qualquer profecia foi dada *por vontade humana.*" Em outras Palavras, as Sagradas Escrituras foram escritas, não porque os seres humanos o quisessem, mas porque Deus o quis. Hollaz, pois, está com a razão ao dizer: "A inspiração tem por antecedente a *instigação divina* ou *impulsão especial* da vontade de se dedicar a escrever, bem como a iluminação de modo imediato pela qual foi a mente do escritor sacro plenamente esclarecida". (*Doctr. Theol.*, p.43) E Quenstedt escreve: "Todos os livros canônicos do Antigo e do Novo Testamentos foram escritos por Deus, que *de maneira peculiar incitou e impeliu* os escritores sacros a se lançarem ao trabalho." (*Doctr. Theol.*, p. 44) Em resposta à objeção de teólogos papistas de que seja impossível traçar-se para cada caso uma ordem divina especial, Gerhard declara (II, 30): "A *ordem exterior e a impulsão interior* nos seres humanos santos de Deus coincidem; pois que outra coisa é essa impulsão divina, senão uma ordem interior e secreta com exatamente a mesma autoridade e peso que uma que é exterior e manifesta?" (*Ibid.*) A doutrina católico-romana, segundo a qual se admite a inspiração da Bíblia,

mas nega o *impulsus scribendi* é em si mesma contraditória; pois, se Deus deu a Escritura por divina inspiração, ele certamente induziu os santos escritores a que registrassem a sua Palavra. A Teologia católico-romana nega o *mandatum divinum no interesse de* situar as tradições não-escritas acima da Palavra de Deus escrita, bem como os teólogos racionalistas modernos protestantes negam o *impulsus scribendi* no interesse de elevar a própria razão (a sua "convicção cristã" ou a "experiência cristã") acima da Bíblia. Em ambos os casos, a negação é suscitada pela insubordinação para com o divino autor da Bíblia.

4. A Relação entre o Espírito Santo e os Santos Escritores

A relação do Espírito Santo, inspirador, para com os santos escritores, inspirados, vem claramente descrita em todas as passagens das Escrituras que nos relatam haver o Senhor - ou Espírito Santo - falado *"pelos profetas"* (Mt 1.22; 2.15) ou *"pela boca dos profetas"* (At 1.16; 4.25), e isso de tal modo, que a Palavra dos profetas e apóstolos, por esse ato, constituía-se Palavra de Deus. (Hb 3.7; Rm 3.2) Todas essas expressões declaram que o Espírito Santo se serviu dos escritores como seus instrumentos. Os mesmos se fizeram "sua boca" pelo revelar da sua santa Palavra, tanto oralmente como por escrito. No intuito de descrever esse caráter instrumental dos santos escritores, nossos dogmáticos, bem como os antigos Pais da Igreja, chamaram-nos "pena" (caneta), "amanuenses" "a mão de Cristo", "escrivães e notários do Espírito Santo". Essas expressões são perfeitamente corretas enquanto se observe estritamente o *tertium comparationis* nessas figuras de retórica. Esses termos exprimem o simples fato de que os santos escritores foram agentes de Deus na transmissão de sua Palavra, oralmente e por escrito. É mais do que claro que os santos escritores não representaram instrumentos automáticos, mas *conscientes* e *inteligentes*, de sorte que escreveram *"espontaneamente, de boa vontade e com conhecimento"*. (Quenstedt) Convinha, pois, que os teólogos racionalistas modernos aceitassem essas expressões como verdades escriturísticas e deixassem de cobrir de escárnio os que as usam. Bem-analisado, o desprezo que votam a esses termos reflete o desprezo que votam à própria Santa Bíblia e à doutrina da inspiração divina.

A frase bíblica "pelos profetas" explica, também, a variedade de estilo que se oferece na Sagrada Escritura. Se os diferentes livros da Bíblia denotam vários estilos de escrita, isso ocorre, porque o Espírito Santo pôs seres humanos diferentes (reis, lavradores, pescadores, eruditos, etc.) a trabalhar na composição do seu Santo Livro. Quenstedt faz o seguinte comentário a esse respeito (I, 76) : "Há uma grande diferença entre os escritores sacros no que diz respeito ao estilo e modo de falar, que sem dúvida proveio do fato de o Espírito Santo haver-se acomodado ao modo de falar comum, deixando a

cada um a sua maneira peculiar; contudo, nem por isso, negamos que o Santo Espírito haja sugerido a estas pessoas as Palavras individuais". (*Doctr. Theol., p.47ss*) Perguntas como estas: "Foi o Antigo Testamento originalmente escrito com os pontos representativos das vogais?" - "Poder-se-á chamar clássica a língua da Bíblia?"- e muitas outras que se têm sugerido em conexão com a doutrina da inspiração, são puramente históricas e nada têm a ver com a doutrina da inspiração. Por esse motivo, nenhuma controvérsia sobre elas devia-se tentar. Basta que se diga que, em todos os assuntos externos, o Espírito Santo se acomodou às condições peculiares reinantes na época em que entregou a sua Palavra ao mundo.

5. Objeções Feitas à Doutrina da Inspiração

Já nos séculos XVI e XVII, papistas, socinianos, arminianos e entusiastas acreditavam que as Sagradas Escrituras contivessem alguns erros. Mesmo Calvino, de vez em quando, atribuía inexatidões e citações incorretas do Antigo Testamento aos evangelistas. Na Igreja Luterana daquela época, Jorge Calixtus desviou-se da doutrina bíblica da inspiração. Ensinou que, em todas as questões que não são essenciais e eram conhecidas dos santos escritores, estes não foram inspirados, mas apenas dirigidos ou mantidos à prova de erro. No final do século XVIII e princípio do século XIX, o racionalismo dominante renunciou a toda a doutrina cristã, inclusive à da inspiração divina da Bíblia. O modernismo atual é uma saliência direta desse racionalismo grosseiro. A moderna Teologia "positiva" ou "conservadora", que repudiou o racionalismo carinhoso e estúpido da era precedente, não conseguiu retornar à doutrina escriturística da inspiração. Mesmo teólogos "luteranos" modernos na Alemanha rejeitam a inspiração verbal da Bíblia, doutrina segundo a qual as Sagradas Escrituras são, *a priori,* Palavra de Deus. Sustentam que é preciso determinar o caráter da Escrituras historicamente ou, *a posteriori,* por meio da investigação humana.

O resultado da sua "investigação" é o fato de que as Sagradas Escrituras *não* são a Palavra de Deus, porém um relato humano das revelações divinas ("*Offenbarungsurkunde*") que, de alguma maneira, influenciado pelo Espírito Santo, não deixa de conter erros, sendo necessário submetê-lo ao olho crítico dos doutores da Bíblia. Esses teólogos ainda falam em "inspiração"; contudo, não se referem à verdadeira inspiração, mediante a qual a Sagrada Escritura se torna a fonte e norma única da fé até à consumação dos séculos. (Jo 17.20; Ef 2.20) Afirmam ser apenas uma iluminação intensificada que existe, em grau maior ou menor, em todos os autores cristãos.

O mesmo acontece com a maior parte dos teólogos americanos, embora alguns, entre os quais, Charles Hodge, William Schedd e Benjamin Warfield, tenham defendido a doutrina escriturística da inspiração verbal e plena. Na Alemanha, dificilmente haveria, em época mais recente, um único professor

universitário de renome que ainda se declarasse pela doutrina da inspiração verbal e plena. Essa negação quase que universal da inspiração é um dos mais dolorosos capítulos na história da Igreja Cristã; pois todo o que repudia a inspiração da Bíblia, solapa o fundamento sobre o qual repousa a fé cristã, caindo debaixo da condenação de Deus. (Mt 11.25) Todas as objeções feitas à inspiração da Bíblia provêm, em última análise, do coração carnal, incrédulo. (Rm 8.7; 1 Co 2.14)

Entre as objeções que têm sido formuladas contra a doutrina bíblica da inspiração, podem-se citar as seguintes:

a. *A variedade de estilo nos diferentes livros da Bíblia*, a alegação de que, se Deus fosse realmente o autor divino da Bíblia, encontraria por toda ela o seu estilo particular. A essa crítica, retrucamos que, em geral, o estilo único de Deus é perceptível através de toda a Bíblia que, em cada página, traz o indelével sinal do seu autor divino. Em livro algum escrito por seres humanos, encontra-se a simplicidade, majestade e sublimidade do estilo bíblico. De fato, o estilo da Bíblia é tão singular, que, no mundo, só há *uma Santa Bíblia*. Podemos aplicar à Escritura as Palavras que foram ditas em referência ao Salvador: "Jamais alguém falou como este ser humano." (Jo 7.46) Se, dentro desse conjunto, os diferentes livros da Bíblia apresentam, entre si, certa diversidade no estilo e na dicção, devemos ter presente o fato de que o Espírito Santo, quando deu a sua santa Palavra aos seres humanos, houve por bem acomodar-se sempre aos escritores sacros que escolheu para seu serviço. Muito adequadamente diz Calov: Nela [na Bíblia] pode-se reconhecer certa condescendência do Santo Espírito; porquanto este, vez por outra, se acomodou ao modo de falar comum, permitindo aos escritores o seu próprio estilo de linguagem". Isso, bem entendido, é o "lado humano" da Escritura. Não se deve, porém, tomar essa expressão no sentido em que os teólogos racionalistas modernos a têm. Eles a empregam para determinadas partes da Escritura Sagrada que rejeitam como "errôneas", pois "não inspiradas".

Em oposição à Teologia racionalista moderna, o cristão mantém-se firme na verdade vital de que as Escrituras não têm "partes não inspiradas" de espécie alguma, porém todas elas são a inerrante Palavra de Deus, transmitida por inspiração divina. Ao invés de criticar a diversidade de estilos da Escritura, o ser humano deve reconhecer nisso a graciosa condescendência e o maravilhoso amor de Deus. Havendo-nos dado as suas doutrinas celestes por meio de tantos escritores diferentes que se dirigem a nós por tantas variadas maneiras, ele tornou a sua sublime Palavra tanto mais compreensível e admissível às pessoas humildes. Se Deus nos tivesse falado na linguagem usada no céu, nenhuma pessoa no mundo seria capaz de compreender sua Palavra e aprender dela o caminho da salvação. (2 Co 12.4)

b. *As variantes nas cópias da Escritura.* Existem realmente variantes (*variae lectiones*) nas cópias dos santos escritos dos profetas e apóstolos que vieram até nós. Entretanto, uma vez que as variantes se dão apenas nas cópias, não fornecem argumento contra a sua inspiração divina da Bíblia, pois devem a sua origem a deslizes de transcrição. Contudo, a despeito das variantes, os textos que atualmente possuímos, são a Palavra de Deus tanto em sua pureza, como em sua integridade original. Sabemos isso, *a priori*, das próprias promessas de Cristo (Jo 17.20; 8.31,32; Mt 28.20; Jo 10.35; Mt 24.35; Lc 21.33; 16.17) e, *a posteriori*, do fato confirmado por investigação científica, de que, apesar das numerosas *variae lectiones*, sequer uma doutrina da Palavra de Deus se tornou duvidosa ou incerta. Deus, que nos transmitiu a sua Palavra, também a conservou por graça até o presente e a conservará até à consumação dos séculos (gubernatio divina). Reconhecemos, ainda, a providência de Deus das fartas repetições de suas doutrinas que ocorrem através de toda a Bíblia. Por obra e graça disso, ainda que livros inteiros (*Antilegomena*) ou trechos completos (Mc 16.9-20) sejam dados por duvidosos, assim mesmo podemos provar as doutrinas divinas de outros livros e de outras passagens da Bíblia que se reconhecem universalmente como autênticos e canônicos (*Homologumena*).

c. *Estudo e pesquisa dos santos escritores.* De tempo em tempo, foram feitos estudos independentes e pesquisas históricas por parte dos santos escritores. Eles mesmos nos informam que se viram compelidos a escrever, não só novas revelações, como também coisas que já sabiam por efeito do seu estudo geral e da sua experiência especial. (Gl 1.17-24; Lc 1.1ss) Entretanto, esse fato não refuta a doutrina da inspiração, visto que o Espírito Santo, no benevolente propósito de dar a Palavra de Deus ao ser humano transviado, utilizou-se também do conhecimento geral que os sacros escrivães possuíam e dos seus dons e talentos naturais (experiência, estilo, cultura, etc.). A inspiração não consiste em simples revelação, mas na divina impulsão (*impulsus scribendi*) a fim de que se escrevessem as verdades que Deus mesmo forneceu e quis que os seres humanos soubessem. (2 Sm 23.2ss) Dentre essas verdades, algumas foram transmitidas aos santos escritores por meio de inspiração direta (1 Co 11.23; 14.37; 2.7-13); outras eram conhecidas por eles através da experiência (At 17.28; Gl 2.11-14); ainda outras, mediante investigação direta e pesquisa especial. (Lc 1.1ss)

Quando se discorre sobre a doutrina da inspiração divina, a questão não é saber: "Como os santos escritores obtiveram as verdades que escreveram?" - mas, muito antes: "O Espírito Santo moveu os escritores sacros

a porem, por escrito, determinadas Palavras e pensamentos que Deus quis que os seres humanos soubessem¿" Que isso realmente ocorreu, vem claramente ensinado nas Sagradas Escrituras (2 Tm 3.16; 2 Pe 1.21), de sorte que a doutrina da inspiração está fora de discussão. Quando os apóstolos proclamaram a redenção pelo Salvador ressuscitado à multidão no Pentecostes, disseram que padecera e morrera pelos pecados do mundo. Anunciaram, então, fatos que, em grande parte, sabiam de experiência. (Jo 20.20ss; 21.12) No entanto, com respeito a todas as Palavras que eles proclamaram, a Escritura diz: "Passaram a falar [...] conforme o Espírito lhes concedia que falassem." (At 2.4) Não apenas naquele sermão pentecostal, mas na composição de todos os seus escritos, o Espírito Santo concedeu que os apóstolos falassem.

d. *Supostas contradições na Bíblia*. Com relação a esse ponto, fazemos a distinção entre contradições externas e internas. Entendemos por contradições externas as aparentes discrepâncias históricas na Bíblia. As contradições internas dizem respeito às doutrinas. Sobre contradições em matéria de doutrina, sabemos, a *priori*, que não é possível que alguma ocorra - embora, à razão, muitas vezes, pareça um fato -, por ser a Bíblia inteira a Palavra do Deus infalível. (2 Tm 3.16; 2 Pe 1.21) Ainda quando pareça que duas doutrinas da Escritura se contradigam (p. ex., *gratia universalis, electio particularis*), o teólogo cristão jamais admitirá a existência de verdadeira contradição (2 Co 1.18-20), mas tão só de uma revelação parcial (1 Co 13.9), que será completada na glória. (1 Co 13.10,12) Por isso mesmo, o cristão ensina essas doutrinas lado a lado na pureza em que foram dadas, sem qualquer tentativa de sua parte em preencher essa lacuna ou desfazer a discrepância que parece existir. (Ap 22.18,19)

Na Escritura, as contradições externas ou discrepâncias históricas aparentes aparecem especialmente nas citações do Antigo Testamento. (1 Co 10.8; Nm 25.9) As variantes nos manuscritos, devidas a transcrições defeituosas, vêm aumentar o número delas. O surpreendente nisso não é que tais contradições aparentes ocorrem na Bíblia - pois não devemos esquecer que os copistas eram seres humanos falíveis, sujeitos a erros na transcrição do texto sagrado, mas que, em comparação com outras transcrições, existem tão poucas que podem ser resolvidas, na maioria dos casos, satisfatoriamente.

Mesmo quando não possa resolver uma aparente discrepância histórica a seu inteiro contento, o teólogo cristão não sugere que a Escritura erra, mas deixará a questão suspensa, levando em conta a declaração de Cristo de que "a Escritura não pode falhar". (Jo 10.35) Os pormenores sobre esse assunto pertencem à periferia da isagoge cristã, onde são considerados mais detalhadamente. Ao dogmático interessa o assunto pelo qual lhe diz respeito o dever de demarcar os princípios que deverão servir de guia ao estudante da Bíblia como Palavra inspirada de Deus. Dentre todos, sobressai a verdade básica

de que é indigno a um teólogo cristão o dar-se à crítica da inerrante Palavra de Deus. As suas funções consistem em ensinar o Evangelho (Mc 16.15,16; Mt 28.20), e não em formar oposição à Palavra infalível com sua opiniões e juízos falíveis (2 Tm 6.3-5) (Cf. o que diz Lutero acerca da confiança histórica que a Escritura merece, S. L., XIV, 490ss). As aparentes discrepâncias históricas na Bíblia de nenhum modo afetam as doutrinas que as Escrituras ensinam para nossa salvação.

e. *Citações inexatas no Novo Testamento.* Afirma-se que a Bíblia não pode ser a Palavra de Deus inspirada, porque o Novo Testamento, com tanta freqüência, faz citações "inexatas" e até mesmo "errôneas" do Antigo Testamento. Tem-se por argumento que, fosse a Bíblia a infalível Palavra de Deus, as citações do Antigo Testamento que se apresentam no Novo seriam sempre exatas, à letra. Tal, porém, não se dá. Os apóstolos, vez por outra, citam o Antigo Testamento literalmente; em outras, citam o texto da Septuaginta. Outras vezes, citam a Septuaginta, porém a corrigem de acordo com o original hebraico. Em outras vezes, não reproduzem o texto hebraico nem a Septuaginta, mas dão o texto, em seu sentido global, com suas próprias Palavras. Esse modo variado de citar o Antigo Testamento, todavia, não serve de refutação à inspiração divina da Bíblia; pelo contrário, vem comprová-la, já que o divino autor de toda a Bíblia citou as suas santas Palavras como bem lhe aprouve. Se os escritores do Novo Testamento fossem impostores, seriam obrigados a citar o Antigo Testamento cada vez ao pé da letra. Seria de seu interesse provar aos Leitores a sua perfeita familiaridade e o inteiro acordo com o Antigo Testamento. Ao que se vê, o Espírito Santo, que falou por intermédio dos santos escritores, levou-os a citar e aplicar a Palavra de Deus conforme o momento requeresse e como melhor lhe parecesse. Essa prerrogativa não deve ser negada ao Espírito Santo.

f. *Assuntos triviais na Escritura.* Tem-se negado, ainda, a inspiração da Bíblia com base na alegação de ela conter "coisas triviais" (*levicula*) e, além disso, erros de gramática, de retórica, barbarismos, solecismos e congêneres. Os exemplos de assuntos triviais constituiriam as questões domésticas dos patriarcas relatadas detalhadamente; seus multiformes pecados e fraquezas, a prescrição dietética a Timóteo de que, por causa do seu estômago, usasse um pouco de vinho (1 Tm 5.23), o pedido de Paulo por sua capa, seus livros e pergaminhos (2 Tm 4.13), e outros mais. Tais trivialidades, diz-se, seriam coisas indignas do Santo Espírito e não teriam sido mencionadas por ele, se ele fosse realmente o autor da Escritura.

Esse argumento, todavia, é descabido; pois, se Deus criou a videira, não haveria de prescrever o seu uso correto? Se se dignou estabelecer o lar, não

haveria de pintar, na Escritura, algumas cenas familiares que nos servissem de instrução, advertência e conforto? (2 Tm 3.16) Se mesmo os cabelos de nossa cabeça estão todos contados (Mt 10.30), não serão as "coisas triviais" na vida dos santos de Deus consideradas do maior interesse para ele? Algumas lições de fé e piedade de maior peso se prendem às "coisas triviais" que as Escrituras propõem (o uso correto dos meios prescritos por Deus; a devoção do apóstolo ao Evangelho, a despeito da sua pobreza; o amor do apóstolo ao estudo, que o compele a requerer livros, ainda que na prisão). Não é da alçada de nenhum teólogo prescrever a Deus a espécie de Bíblia que lhe seria necessário escrever ou achar defeitos na Bíblia que Deus escreveu, mas, com santa reverência e submissão devota, ensinar toda a Palavra da salvação, a qual Deus, em sua graça infinita, resolveu legar à humanidade perdida, como fonte de fé e norma de vida. (At 20.17-28)

Deve-se rejeitar o argumento usado contra a inspiração da Escritura que se baseia nos chamados barbarismos, solecismos, erros gramaticais, etc., como alheio ao bem conhecido fato de que o Novo Testamento foi escrito na koinee, ou seja, a linguagem comum universal daquele tempo, que diferia muito do grego clássico, mas era entendida por praticamente todas as pessoas dentro do Império Romano. O Espírito Santo escolheu essa linguagem, porque pretendia que os escritos dos seus santos escrivães fossem entendidos pelo povo humilde (Cl 4.16; 1 Ts 5.27), de cujas fiLeiras se organizaram as primeiras igrejas cristãs. (Rm 16.3-15) O grego do Novo Testamento não é "vulgar" ou "ruim". Era a língua própria do povo (*Volkssprache*) no período em que o cristianismo se difundiu pelo mundo pagão e em que a Santa Bíblia foi escrita. Os hebraísmos do Novo Testamento não constituem anomalia, mas se encontram em todos os escritos em que se fez sentir a influência judaica sobre o grego comum.

g. *Diz-se de certas passagens da Escritura que negam a inspiração.* Os que negam a inspiração divina da Bíblia também apontam determinadas passagens da Escritura que, segundo alegam, viriam contestar a realidade da inspiração. Dessas a que mais se destaca é 1 Co 7.12: "Aos mais digo eu, não o Senhor" contrastando com 1 Co 7.10: "Aos casados ordeno, não eu, mas o Senhor". Lutero fez a interpretação dessa passagem, dizendo que o apóstolo, aqui, não indica um mandamento divino, mas apenas transmite um conselho sobre um assunto que diz respeito à vida dos cristãos de Corinto. "Ele distingue as suas Palavras da Palavra do Senhor, de modo que a Palavra do Senhor será mandamento, ao passo que a sua, um conselho." (S. L., VIII, 1058) Essa interpretação vem apoiada por 1 Co 7.25. Ambas essas afirmações certamente são inspiradas; mas assim que o versículo 2 deste capítulo fornece o princípio, os versículos 12 e seguintes fornecem o conselho apostólico para o caso em apreço. É preciso que não se desconsidere

que São Paulo escreveu toda esta epístola na qualidade de "apóstolo de Jesus Cristo, pela vontade de Deus" (1 Co 1.1), de sorte que "o que vos escrevo é mandamento do Senhor". (1 Co 14.37)

Sugeriu-se, ademais, que, como Paulo tinha por hábito apoiar as sua afirmações com citações do Antigo Testamento ou dos ensinamentos de Jesus, ele apenas quis indicar não ter, nesse caso, nenhum mandamento expresso da parte do Senhor ao qual obrigasse os seus Leitores, porém tornava público, nas atribuições de apóstolo inspirado, uma verdade que não fora, até então, esclarecida. É perfeitamente plausível essa explicação, visto que, em 1 Co 7.10, ele manifestamente faz alusão a Mt 19.6,9. Esta passagem ao certo não nos dá nenhum direito a que neguemos a inspiração divina da Escritura que, em tantas passagens claras, vem atestada, especialmente depois de o mesmo apóstolo desabonar tal conclusão. (1 Co 14.37)

h. *As supostas más conseqüências da doutrina da inspiração.* É comum esse argumento ter merecido a preferência dos expoentes da Teologia moderna. Afirmando que é preciso que se reconheça a "consciência cristã" ou "experiência cristã" ou a razão humana como *principium cognoscendi*. Irritados com a restrição que Deus lhes fez, (1 Pe 4.11) alegam que a crença na inspiração divina das Sagradas Escrituras daria como resultado o "intelectualismo", o "biblicismo", a "servidão da letra", a "violentação do livre espírito de investigação", o "malogro em descobrir novas verdades religiosas", a "falta de capacidade da parte do teólogo para se enquadrar ao modo de pensar religioso da atualidade", o "sectarismo" e coisas semelhantes.

Todas essas objeções são vindas da mesma fonte, a saber, a repulsão por parte dos teólogos racionalistas de se verem na dependência da verdade divina fixada em caráter definitivo num cânon bíblico. Não há como negar. Se a Bíblia é o santo Livro de Deus dado aos seres humanos como única fonte e norma de fé e vida até à consumação dos séculos, toda a doutrina contrária à Escritura, *eo ipso* é condenada e rejeitada. O racionalismo repudia a doutrina da divina inspiração no intuito de poder difundir os próprios falsos ensinamentos e erros daninhos. É, todavia, justamente por essa razão que a Palavra de Deus se revela tão enfática na condenação de todo desvio da sagrada verdade de Deus revelada na Escritura, Rm 16.17; 2 Jo 9.11; 1 Tm 1.3; 6.3ss, na proposta da mais positiva adesão à Bíblia, Mt 5.18-19; Ap 22.18,19. Há uma única razão pela qual os seres humanos rejeitam a doutrina da divina inspiração da Bíblia, a saber, a incredulidade, a revolta contra Deus e sua Palavra determinada.

6. A Doutrina da Inspiração e o Luteranismo Confessional

Em resposta à alegação de que a doutrina da inspiração seria uma "construção dogmática" que devesse a sua origem aos mais recentes

dogmáticos da Igreja Luterana, apontamos para o fato de que, já nas suas Confissões, a Igreja Luterana afirmava a inspiração plenária da Bíblia. Naquele tempo, essa doutrina não estava em controvérsia, de modo que não havia necessidade urgente para expô-la em detalhes. Sirvam alguns trechos de nossas Confissões para demonstrar o conceito em que os seus autores tinham a Bíblia. Lemos: "Donde vem aos bispos o direito de impor à Igreja semelhantes tradições? Pois em At 15.10, Pedro proíbe *pôr sobre a cerviz dos discípulos um jugo*; e Paulo diz aos coríntios [2 Co 13.10] que o Senhor conferiu a autoridade para edificação, e não para destruir. *Teria, pois, o Espírito Santo admoestado inutilmente com respeito a todas estas coisas?* (*Confissão de Augsburgo*, Art. XXVIII). Outrossim: "Tens, agora, pois, Leitor, a nossa *Apologia*, da qual não só depreenderás o que julgaram os adversários, ... como também que os mesmos condenaram diversos artigos contrariamente à expressa Escritura do Espírito Santo." (*Apol.*, § 9. *Triglotta*, p.101) Bem assim: "Desta maneira se mantém a distinção entre as Sagradas Escrituras do Antigo e Novo Testamentos e todos os demais escritos, e *as Sagradas Escrituras tão só ficam sendo o único juiz, regra e padrão pelos quais, como única pedra de toque, todos os dogmas serão e deverão ser discernidos e julgados a ver se são bons ou maus, corretos ou falsos.*" (*Fórmula de Concórdia*, Epítome, § 7; *Triglotta*, p.779)

Dessas e de outras muitas declarações em nossas Confissões, torna-se evidente que os seus autores consideravam a Bíblia como a Palavra de Deus inspirada e infalível. Disso se depreende que a alegação de que a doutrina da inspiração verbal e plenária não passe de "teoria artificial dos mais recentes dogmáticos é destituída de qualquer fundamento". (*"eine künstliche Theorie der späteren Dogmatiker."*) Os mais recentes dogmáticos luteranos não ensinaram outra doutrina a respeito das Sagradas Escrituras do que a mantida e defendida nas Confissões Luteranas. Há outra alegação intimamente relacionada com a supracitada. Que o mesmo Lutero não teve a Bíblia por verbal e plenariamente inspirada, mas que, nesse sentido, assumiu "atitude liberal". Entretanto, a posição de Lutero em face da Bíblia foi justamente oposta de "liberal"; visto que, repetidas vezes, declarou-se preso à Palavra de Deus lavrada na Escritura. Disso dão prova as seguintes afirmações suas: "As Sagradas Escrituras foram ditas pelo Espírito Santo." (S. L., III, 1895) Ainda: "A Bíblia é a *Carta de Deus* aos seres humanos." (I, 1055) Ainda: "A Bíblia não nasceu na terra." (VII, 2095) Etc. Enquanto os principais antagonistas de Lutero, os papistas, afirmavam que as tradições, as decisões dos concílios da Igreja e as decretais dos papas constituíam fontes de fé, Lutero admitiu apenas um padrão - o Livro de Deus, a Bíblia. Nela "o Espírito Santo nos fala de tal maneira" que mesmo "as coisas triviais" nela são ensinamentos da soberana majestade divina." (S. L., XIV, 2ss) Nela "a boca puríssima do Espírito Santo" para conforto nosso revelou (Gn 38) até mesmo a "história vergonhosa, impudente" de Judá e Tamar. (S. L., II, 1200ss) Também no que respeita às questões históricas e científicas registradas na Escritura, devemos "fazer ao

Espírito Santo a honra de admitir que *mais douto é do que nós." (S. L., III,* 21) Ao Sl 127.3, diz ele que de Deus (*divina*) não são apenas Palavras (*vocabula*), mas ainda o fraseado (*phrasis*). (S. L., IV, 1960)

Em vista dessas declarações expressas de Lutero, as supostas provas que existiram nos seus escritos em favor de sua "posição liberal" desde logo deixam de ter qualquer sentido. Querem que Lutero tenha ensinado que a Bíblia conteria "feno, palha e restolho", em outras Palavras, verdade e erro. Essa citação é, porém, inexata. Ao empregar tais Palavras, não foi aos escritores da Bíblia que Lutero se referiu, mas aos seus intérpretes. (*Kawerau, Theol. Lit.- Ztg.,* 1895, p.216; cf. também *Christl. Dogmatik, Vol. I,* p.346ss). O que Lutero diz aqui dos intérpretes da Bíblia dos tempos antigos (S. L., XIV, 150) condiz com todos os intérpretes da Bíblia de hoje em dia; pois, muitas vezes, erram na exposição do texto sagrado.

Outrossim, diz-se de Lutero que teria ensinado serem algumas passagens da Escritura "inadequadas". Há, nesse caso, referência em especial a Gl 4.21ss, passagem acerca da qual ele comentou que, num debate com os judeus (*contra Iudaeos*), que não aceitavam a autoridade apostólica de Paulo, comparada a outras, seria de pouca força num debate (*in acie minus valet*); ou, de acordo com algumas versões alemãs, seria *"zum Stich zu schwach"*, o que quer dizer: não seriam convincentes. Lutero não pretendeu, contudo, negar, com essa frase, a doutrina da inspiração, porém quis indicar apenas que a alegoria de Paulo, como empregada nessa passagem, não convenceria um judeu incrédulo que não reconhecesse a autoridade do apóstolo. Isso é exato, especialmente porque Paulo se afasta, em sua interpretação, do sentido literal das Palavras e lhes demonstra o significado alegórico, como Lutero bem faz ver. (cf. S. L., I, 1150)

Além disso, pretende-se que a "posição liberal" de Lutero em face da Escritura transpareça na rigorosa distinção que, no cânon do Novo Testamento, faz entre *Homologumena* e *Antilegomena*. Admitimos o fato de haver Lutero feito distinções. (p.ex. epístola de Tiago chama de "epístola palhiça" em comparação com as de Paulo. S. L., XIV, 91) Todavia, ao mesmo tempo, considerava *todas as Escrituras proféticas e apostólicas* Palavra de Deus divinamente inspirada. Também nós reconhecemos a distinção entre *Homologumena* e *Antilegomena*. Além disso, diz-se de Lutero que teria admitido um "cânon dentro do cânon", uma vez que haveria limitado a autoridade divina da Bíblia aos livros que ensinassem mais Cristo. (*"Christum treiben"*) Os passos em que se baseiam tais atribuições, encontram-se registrados na Edição de Saint Louis vol. XIV, 129, e vol. XIX, 1441 e rezam: "O que não ensina Cristo ainda é apostólico, também quando o tenham ensinado Pedro ou Paulo. Por outra, o que prega Cristo será apostólico, ainda que o façam Judas, Anás, Pilatos ou Herodes." E: "Se nossos adversários insistem na Escritura, nós insistiremos em Cristo contra a Escritura." Por estranhas que

soem essas declarações, quando fora do seu contexto, tornam-se completamente claras, se consideradas no conjunto. Lutero aqui não entende por *Escritura* a Bíblia *per se*, mas como erroneamente interpretada pelos papistas. Isso explica a segunda citação. A primeira se explica pelo fato de Lutero haver aceito aqui por suposição, um caso que, na realidade, jamais poderá suceder, uma vez que nem São Paulo nem São Pedro nada poderiam ensinar sem que pregassem Cristo, tampouco Anás, Pilatos e Herodes, ensinariam Cristo, não importa o que pretendessem ensinar. A insistência de Lutero nesse ponto visava à autoridade de Cristo divino, que a Bíblia ensina, do princípio ao fim, como único Senhor da Igreja. (Lc 24.25-27; At 20.43)

Qualquer outro argumento que se tenha apresentado com o intuito de provar a "posição liberal" de Lutero em face das Escrituras Sagradas, enquadra-se na mesma categoria dos supramencionados. No intuito de servir aos seus desígnios daninhos, teólogos modernos falseiam Lutero nas citações, ou aplicam mal as declarações dele. Apesar disso, não podem refutar as Palavras claras com que Lutero professa a sua devota lealdade à Escritura como o Livro inspirado do próprio Deus.'

7. Causa e Conseqüência da Negação da Doutrina da Inspiração

A apostasia da doutrina bíblica da inspiração por parte dos modernos teólogos protestantes vem, admiravelmente, descrita na *Encyclopedia de Hastings*, onde lemos: "Teólogos protestantes da atualidade, imbuídos do espírito científico, não possuem uma teoria *a priori* da inspiração da Bíblia [...] Nenhum livro abrem, do Antigo ou do Novo Testamentos, com o sentimento de que lhes seja necessário considerar os seus ensinamentos sagrados e obrigatórios. Não condescendem em nada além do que reputem irresistível lógica dos fatos [...] E se ao cabo formulam uma doutrina acerca da influência divina sob a qual as Escrituras foram exaradas, esta é uma dedução dos característicos que, após franca e honesta investigação, se vêem constrangidos a reconhecer." E outra vez: "Para resumir, a velha doutrina da inspiração uniforme e infalível de cada parte do Antigo Testamento [...] agora desaparece rapidamente entre os protestantes. Realmente, não há uma linha divisória distinta entre o que é e o que não é digno de figurar nas Escrituras." (VIII, 346, *et al.*) Com compreensão similar, escreveu o falecido Theodor Kaftan: "Somos gente com senso da realidade" (*Wirklichkeitsmenschen*), o que, segundo ele, quer dizer: "Para nós não tem força de Lei o que a Escritura de si mesma ensina, porém unicamente o que declaramos verdade divina de acordo com a impressão que a Escritura nos causa." (*Moderne Theologie des alten Glaubens*, 2, pp. 108.113)

Essa negação explícita da inspiração divina das Sagradas Escrituras, apesar do seu próprio testemunho claro e inconfundível, em última análise, vem

ditada unicamente pela incredulidade, ou seja, a recusa formal da razão humana em aceitar a verdade da Palavra de Deus. Assim foi nos dias de Cristo, quando nosso Senhor repreendeu os judeus incrédulos: "Porque eu digo a verdade, não me credes [...] Se vos digo a verdade, por que razão não me credes? Quem é de Deus ouve as Palavras de Deus; por isso não me dais ouvidos, porque não sois de Deus." (Jo 8.45-47) Assim também é atualmente. Criticando a incredulidade dos fariseus, Cristo foi bastante severo, condenando-os assim: "Vós sois do diabo, que é vosso pai, e quereis satisfazer-lhe os desejos. Ele foi homicida desde o princípio, e jamais se firmou na verdade, porque nele não há verdade. Quando ele profere a mentira, fala do que lhe é próprio, porque é mentiroso e pai da mentira." (Jo 8.44) Essa crítica feita ao coração carnal, que rejeita a Palavra de Deus, também hoje tem sua aplicação, igualmente rigorosa e enfática. Os atuais teólogos racionalistas acusam os "mais recentes dogmáticos luteranos" de haverem inventado "uma teoria artificial" (*eine künstliche Theorie*) ao ensinarem a inspiração verbal e plenária da Bíblia. Desta forma, tornaram-se culpados da fraude histórica. Ajuntando a isso, recorrem a falatórios lógicos em apoio de sua rejeição da Palavra de Deus, argüindo que a doutrina da inspiração é refutada pelo estilo de escritores diferentes, por seu estudo e pesquisa particulares, pela *variae lectiones* nas cópias e outros problemas semelhantes. Não obstante, a verdadeira fonte de toda negação da doutrina da inspiração é a incredulidade.

As conseqüências da negação da inspiração bíblica são, realmente, de grande repercussão. Fato é que, com essa doutrina, o cristianismo ou se mantém, ou cai; pois, não havendo Escritura inspirada, não haverá doutrina divina alguma. Em particular, todos os que negam a divina inspiração da Bíblia, - e isso enquanto o fizerem - *nenhuma possibilidade terão de jamais conhecer a verdade divina.* Tal coisa só é possível no caso em que os seres humanos "permaneçam na Palavra de Cristo. (Jo 8.31,32; 1 Tm 6.3,4) Além disso, renunciam a fé na acepção cristã, uma vez que a fé só vem pelo ouvir da Palavra de Deus. (Rm 10.17; Tg 1.18; 1 Pe 1.23) Desse modo, renunciam também à *oração* cristã com todas as suas bênçãos temporais e eternas; porquanto esta pressupõe adesão fiel às Palavras de Cristo, como também ele ensina: "Se permanecerdes em mim e as minhas Palavras permanecerem em vós, pedireis o que quiserdes, e vos será feito." (Jo 15.7) Além disso, renunciam a possibilidade de *triunfar* sobre *a morte*; pois só quem guardar a Palavra de Cristo, "não verá a morte". (Jo 8.51) De igual modo, renunciam o único *meio* pelo qual a Igreja Cristã é edificada na terra, a saber, o precioso Evangelho de Cristo. (Mc 16.15,16; Mt 28.19,20; 2 Jo 9.10) Também renunciam ao único meio pelo qual se pode manter a Igreja Cristã na sua verdadeira unidade de fé. (Ef 4.3-6) Lutero diz com razão: "A Palavra e a doutrina devem criar a unidade e a comunhão cristãs." (S. L., IX, 831) Somado a isso, renunciam a toda *comunhão com Deus*, visto que só encontraremos o nosso amado Senhor na sua Palavra. (Jo 6.67-69; 17.17; Lc 11.28; Jo 5.54) Por último, deturpam "a

sabedoria lá do alto", ou "a sabedoria de Deus em mistério, outrora oculta, a qual Deus preordenou desde a eternidade para a nossa glória", mas que "jamais penetrou em coração humano" (Tg 3.17; 1 Co 2.7-9) para transformá-la em doutrina de seres humanos, ou seja, "sabedoria que não desce lá do alto, antes é terrena, animal e demoníaca." (Tg 3.15) A negação da inspiração divina da Bíblia vem ajustada, invariavelmente, com a negação do Evangelho salvador de Cristo e com o ensino da doutrina pagã da justiça pelas obras. O racionalismo principia pelo repúdio da doutrina da inspiração e termina com a rejeição de todas as doutrinas divinas das Sagradas Escrituras, a menos, que pela graça de Deus, esse processo destrutivo se detenha graças a uma "feliz inconseqüência", por cujo mérito as conclusões *não se deduzem*, na prática, de premissas que teoricamente são mantidas. Se alguma aplicação há para a séria admoestação de Paulo: "Não vos enganeis: de Deus não se zomba; pois aquilo que o ser humano semear, isso também ceifará" (Gl 6.7), e é válida para a atitude do ser humano para com a doutrina escriturística da divina inspiração.

8. Propriedades das Sagradas Escrituras

Por a Bíblia ser Palavra de Deus, possui propriedades divinas ou atributos divinos (*affectiones divinae*). São: autoridade divina (*auctoritas divina*), eficácia divina (*efficacia divina*), perfeição divina (*perfectio divina*) e perspicuidade (clareza) divina (*perspicuitas divina*). É muito evidente ser preciso negar-se essas propriedades divinas à Escritura, se se rejeita a sua divina inspiração, porquanto aquelas resultam do fato de ser a Bíblia a Palavra inspirada e infalível do próprio Deus.

8.1. A Autoridade Divina das Sagradas Escrituras

Entendemos por autoridade divina das Sagradas Escrituras a qualidade peculiar de toda a Bíblia segundo a qual, como Palavra verdadeira de Deus que é, requer, de todos os seres humanos, fé e obediência e persiste como única fonte e norma de fé e vida. O mesmo nosso Salvador reconheceu e proclamou a autoridade divina da Bíblia, citando-a como único padrão da verdade em todos os casos de controvérsia. (Jo 10.35; Mt 4.4-10; 26.54; Lc 24.25-27; etc) Os apóstolos não reclamaram autoridade divina apenas para as Escrituras do Antigo Testamento, mas também para os seus próprios escritos inspirados. (1 Co 14.37,38; 2 Co 13.3; Gl 1.8; 2 Ts 3.6-14; 2.15) Quem, pois, rejeita a Escritura ou a submete à censura e crítica humanas, torna-se culpado de alta traição contra Deus. Não é por causa dos seres humanos que a escreveram nem da Igreja Cristã que a reverencia e ensina, que a Escritura possui a sua autoridade divina, mas ela a tem do Deus vivo, que inspirou os seres humanos santos a escrevê-la. Em outras Palavras, a Bíblia tem autoridade

divina em virtude de ser a inerrante Palavra do Deus vivo em todas as suas partes. Precisamente por ser Escritura inspirada de Deus (*graphée théopneustos*), tem autoridade (*autópistos*) e, por isso mesmo, deve ser crida e obedecida. Por causa da sua autoridade, cremos na Bíblia em razão dela mesma, visto ser o Livro todo especial de Deus em que o soberano Senhor nos fala. Dogmaticamente expressamos esse fato, dizendo que a autoridade divina das Sagradas Escrituras é *absoluta*, que de nada mais depende para sua subsistência e segurança (*auctoritas absoluta*).

A autoridade divina das Sagradas Escrituras divide-se em autoridade causativa (*auctoritas causativa*) e autoridade normativa (*auctoritas normativa*). A autoridade causativa das Sagradas Escrituras é a autoridade pela qual elas produzem e mantêm a fé nos seus próprios ensinamentos mediante a mesma Palavra. (Rm 10.17) Autoridade normativa ou canônica das Sagradas Escrituras é a autoridade por virtude da qual elas constituem única norma e regra de fé, ou seja, o árbitro de instituição divina entre a verdade e a falsidade. (Jo 5.39; Lc 16.29; Gl 1.8)

Se se perguntar como as Escrituras exercem a sua autoridade causativa, ou como nos é possível adquirir certeza da sua verdade divina, é necessário que, em resposta, se faça distinção entre fé divina (*fides divina*) e fé humana (*fides humana*). A *fé divina* (convicção fiducial, convicção espiritual, convicção cristã) é operada diretamente pelo Espírito Santo mediante a Palavra (*testimonium Spiritus Sancti*). As Escrituras dão testemunho próprio da verdade divina. (Jo 8.31,32) Concernente a isso, escreve Quenstedt (I, 97): "A razão última em vista da qual e pela qual somos induzidos a crer com fé divina e inabalável que a Palavra de Deus é a Palavra de Deus é o poder e eficácia intrínsecos dessa mesma Palavra, ou o testemunho e selo do Espírito Santo que fala nas Escrituras e pelas Escrituras, porquanto a concessão da fé [...] é obra que emana do Santo Espírito." (*Doctr. Theol.*, p.55). Assim escreve Hollaz com respeito ao testemunho interno do Espírito Santo, por obra e graça do qual é gerada a divina fé na Escritura: "Entende-se aqui por testemunho interno do Santo Espírito o seu ato sobrenatural, levado a efeito pela Palavra de Deus, atentamente lida e ouvida, [...] em virtude do qual move, abre e ilumina o coração do ser humano, incitando-o à fiel obediência." (*Ibid.*)

A Palavra de Deus, que o Espírito Santo nos deu pelos profetas e apóstolos, realmente possui autoridade causativa ou o poder para dar testemunho próprio de que é verdade divina. Isso independentemente de qualquer comprovante externo (*fides humana*). Isso claramente se ensina na Bíblia. Escreve Paulo aos coríntios que a sua Palavra e pregação "consistiu em demonstração do Espírito e de poder". (1 Co 2.4,5) Quer dizer que a pregação do apóstolo era espiritualmente eficaz na operação da fé e obediência em seus ouvintes. Aos tessalonicenses, o mesmo apóstolo escreve que eles receberam a Palavra de Deus que ouviram dele, "não como Palavra de seres

humanos, e, sim, como em verdade é, a Palavra de Deus". Isso porque a Palavra divina "está operando eficazmente em vós." (1 Ts 2.13,14) Outra vez aos tessalonicenses, Paulo escreve que o seu Evangelho não chegou a eles tão somente em Palavras, mas sobretudo em poder, no Espírito Santo e em plena convicção, [...] assim que se tornaram imitadores do Senhor. (1 Ts 1.5,6) A mesma autoridade causativa, como nestas passagens, Paulo atribui à Palavra divina, Cristo a afirma, quando diz: "Se alguém quiser fazer a vontade dele, conhecerá a respeito da doutrina, se ela é de Deus, ou se eu falo por mim mesmo." (Jo 7.17) Aprendemos de Jo 6.40 que "fazer a vontade dele" significa ouvir e crer a Palavra divina, de sorte que o Senhor atribui a operação da convicção divina à própria Palavra divina. Assim, pois, somente assim, obtemos a certeza divina da verdade da Palavra de Deus: pelo poder do Espírito Santo, que opera através da Palavra divina, a Escritura dá testemunho próprio de que é verdadeira Palavra de Deus. Essa verdade é de grande importância prática; pois sempre que houver dúvidas quanto à Palavra divina no coração do crente, a única maneira de dissipá-las é "examinando as Escrituras" (Jo 5.39), visto serem o divino meio pelo qual o Espírito Santo o ilumina e confirma na verdade divina. (1 Jo 5.9,10; Jo 3.33; 2 Co 1.20-22; Ef 1.13)

À acusação dos teólogos católico-romanos de que a Teologia luterana estaria, aqui, argumentando num círculo vicioso (*argumentum in circulo, idem per idem*), respondemos que, se não se pode confiar nas Escrituras quanto ao testemunho que ela dá de si mesma, em nenhum outro de seus ensinamentos se poderá confiar tampouco. Ademais, o argumento luterano referente à autoridade causativa da Escritura não é *argumentum in circulo,* mas, pelo contrário, um argumento que parte do efeito à causa (*ab effectu ad causam*). A quem negar a validez deste raciocínio, não resta outra escolha além do agnosticismo e ateísmo. Quenstedt diz muito judiciosamente (I, 101): "É, pois, falsamente que nos acusam os papistas de raciocinarmos num círculo vicioso quando provamos as Sagradas Escrituras do testemunho do Espírito Santo e o testemunho do Santo Espírito das Sagradas Escrituras. Doutro modo, Moisés e os profetas testificarem de Cristo e Cristo, de Moisés e dos profetas, também seria raciocinar em círculo vicioso." (*Doctr. Theol.*, p.56)

Enquanto que a *fides divina*, ou convicção espiritual, é dom do Espírito Santo que se confere por meio da Palavra (fé gerada pelo Espírito Santo mediante a Palavra), a *fides humana*, ou convicção humana, se baseia em argumentos ou operações da razão. Esses argumentos são *internos* ou *externos*. As provas *internas* da autoridade divina das Sagradas Escrituras relacionam-se com seu estilo admirável, a harmonia singular das duas partes, a majestade sublime dos seus assuntos, as predições estupendas de eventos futuros e o seu cumprimento, a sublimidade dos seus milagres e coisas semelhantes. As provas *externas* relacionam-se com os efeitos assombrosos que a Bíblia produziu, onde quer que ela fosse difundida, como sejam: a conversão de

seres humanos caídos na ignorância espiritual e vício, a fé heróica dos mártires, os melhoramentos morais e sociais que o Evangelho efetuou, etc. Assim como o estudo racional do livro da natureza aponta para o seu divino Criador, o estudo racional do livro da revelação sugere ser obra de um Autor divino e que, por conseguinte, mais razoável é crer do que descrer as suas alegações (prova científica da autoridade divina da Escritura).

Todos esses argumentos são utilizados na apologética cristã para demonstração de quanto a incredulidade com suas vindicações ateístas é fútil. Todos os argumentos da razão, todavia, não produzem "fé divina, senão meramente humana; não produzem certeza inabalável, senão mera credibilidade ou uma opinião muito provável". (Quenstedt). Em razão disso, convém que não se sobreleve o valor desses argumentos, porquanto jamais tornarão qualquer pessoa um verdadeiro filho de Deus. Convém, porém, que não se subestimem, visto terem grande valor na refutação das impugnações petulantes dos incrédulos e no fortalecimento dos cristãos, mesmo contra as dúvidas que, através de tempos, lhes despontam nos corações. (1 Co 15.12-19; At 17.28) Por mais razoáveis que pareçam tais argumentos, jamais produzirão arrependimento e fé, uma vez que a conversão do pecador só se realiza pela pregação da Palavra de Deus, sendo que a Lei opera a contrição (*terrores conscientiae*), (Rm 3.19,20) e o Evangelho, a fé em Cristo. (Mt 28.19,20; At 2.37-39; Mc 16.15,16)

O teólogo cristão emprega, no seu ministério, os argumentos da razão, principalmente para induzir os inconversos a ler e ouvir a Palavra de Deus, ou faz uso deles como que de sinos, que convidam os seres humanos a ouvirem a proclamação da verdade divina. Em caso algum, porém, deve empregá-los como substitutos da Lei e do Evangelho, ou seja, da Palavra de Deus. (Lc 16.29-31; 24.47,48)

Se for feita a pergunta: Como pode uma pessoa saber, ao certo, se a sua certeza é *fides divina* ou *fides humana,* é necessário tomar-se em consideração os seguintes pontos: O testemunho do Espírito Santo nunca ocorre: a. *fora das Sagradas Escrituras nem em oposição a elas* (entusiastas), de forma que a "convicção cristã" ou a "experiência cristã" de quantos rejeitam a Bíblia como Palavra de Deus, não passa de auto-ilusão; b. *mediante simples argumentos da razão ou à base de autoridade humana* ("creio na Bíblia, porque a Igreja a ensina"); c. *juntamente com o repúdio da satisfação vicária de Cristo,* de sorte que a certeza da graça divina que os modernistas alegam (Ritschl, Harnack) é pura imaginação. Por outro lado, o testemunho do Espírito Santo se manifesta em todos os verdadeiros crentes que aceitam as Sagradas Escrituras como Palavra de Deus, e isto à base de seu testemunho próprio, porquanto, justamente esta fé na Escritura é o *testimonium Spiritus Sancti*. Convém que todos os crentes fiéis apeguem-se a esta verdade, em especial nas horas de provação, quando não experimentam os efeitos reconfortantes do testemunho do Espírito dentro deles. (1 Jo 5.9,10) Precisamente o fato de serem crentes vem

provar a real presença do Espírito Santo em seus corações; pois, sem o Espírito; Santo, é impossível ter-se a fé salvadora. (1 Co 12.3; At 16.14)

Com relação aos efeitos do testemunho do Espírito Santo no crente, a *Fórmula de Concórdia* argumenta de modo sensato que não devem ser aquilatados *ex sensu,* ou à base de sentimento, visto o Espírito Santo se manter sempre operoso no seu coração, enquanto estiver apegado à Palavra de Deus, sinta ele ou não a sua operação. O sentir da graça operante do Santo Espírito pertence aos frutos da fé na verdade do Evangelho e, por isso, ao testemunho externo do Espírito Santo (*testimonium Spiritus Sancti externum*). Já o seu testemunho interno (*testimonium Spiritus Sancti internum*) se identifica com fé salvadora, confiança nas promessas divinas da Palavra. Em sentido semelhante, Lutero escreve: "Não separamos o Espírito Santo da fé, e ele também não lhe é contrário, porquanto ele é, na Palavra, a própria certeza, fazendo-nos seguros dela, de modo que não vacilamos a seu respeito, mas, alijados de qualquer dúvida, cremos com toda a convicção que é tal qual nos proclama a Palavra de Deus, não podendo ser de outra forma." (Edição de Erlangen, 58, 153ss)

Em virtude da sua autoridade normativa ou canônica, a Sagrada Escritura é a única norma de fé e vida e, por conseguinte, também o único árbitro em todas as controvérsias teológicas. Como única norma de fé, a Escritura desempenha tanto uma função diretiva como corretiva; pois, por uma parte, dirige os pensamentos da mente humana de tal modo, que os mesmos se mantêm dentro dos limites da verdade. Por outra, corrige os erros, sendo o padrão do correto e do errado (Hollaz). Calov diz acertadamente (I, 474): "As Sagradas Escrituras são uma regra pela qual devem e podem ser decididas na Igreja todas as controvérsias que se refiram à fé ou à vida (Sl 19.7; Gl 6.16; Fp 3.16) e, como norma, não são parciais, mas completas e idôneas, porque não há outra regra infalível em assuntos de fé e vida além da Escritura. Todas as demais regras, além da Palavra de Deus, são falíveis e, por isso mesmo, dependemos das Sagradas Escrituras como única regra (Dt 4.2; 12.28; Js 23.6; Is 8.20; Lc 16.29; 2 Pe 1.19), para as quais Cristo e os apóstolos apontaram como única regra (Mt 4.4ss; 22.29,31; Mc 9.12; Jo 5.45; At 3.20; 18.28; 26.22)." (*Doctr. Theol.*, p.61)

Quanto ao *emprego* da Escritura como norma de fé (*norma doctrinae, index controversiarum*), é preciso saber que, não só os teólogos (2 Tm 2.2), como também todos os cristãos devem fazer semelhante uso da Palavra de Deus (At 17.11), porque é de seu dever supervisar o ministério dos seus mestres (Cl 4.17), evitar todos os falsos profetas (Rm 16.17; Mt 7.15) e difundir o Evangelho puro de Jesus Cristo por meio de evangelismo pessoal. (Cl 3.16; 1 Pe 2.9) As Sagradas Escrituras atribuem, com Palavras expressas, a todos os crentes, a capacidade espiritual para julgar todos os assuntos de fé e doutrina. (Jo 6.45; 10.4,5,27) Portanto, qualquer que negar a capacidade e autoridade

de todos os cristãos para julgar questões de doutrina ou vida cristãs, contradiz Cristo e revela-se anticristo. Sobre esse ponto, Lutero escreve muito energicamente: "Conhecer e julgar assuntos de doutrina é privilégio que pertence a cada cristão, e todo aquele que restringir esse direito, por pouco que seja, é anátema. Em muitas passagens inquestionáveis da Escritura, Cristo concedeu tal privilégio aos seus cristãos, por exemplo, em Mt 7.15: "Acautelai-vos dos falsos profetas", etc. Ele fez essa advertência ao povo contra seus mestres, ordenando-lhes que evitassem todas as falsas doutrinas deles. Como, porém, *evitá-las, se não as conhecem? E por que conhecê-las, se nenhum* direito têm de julgar [a sua doutrina]? No entanto, Cristo deu ao povo, não só o direito de julgar, mas também a ordem, de maneira que só esta passagem basta para desfazer os vereditos de todos os papas, padres, concílios da Igreja e escolas que atribuíram apenas aos bispos e sacerdotes autoridade para julgar e condenar [os doutores da Igreja], e defraudaram o povo, ou a Igreja, a rainha, do modo mais ímpio e sacrílego." (S. L., XIX, 341)

Por outro lado, convém declarar que os cristãos não devem julgar os assuntos doutrinais de acordo com os próprios pensamentos, mas somente em conformidade com a Escritura (1 Pe 4.11), visto que, em todas as questões de doutrina, só ela é *index controversiarum*. A objeção dos papistas de que a Bíblia, como "livro mudo", é inapta para decidir qualquer assunto, está em contradição com as próprias Sagradas Escrituras. Elas reclamam essa autoridade para si. (Mt 4.4ss; Rm 3.19; Jo 7.51) Em razão disso, os seres humanos se vêem impelidos a fazer uso de documentos autorizados para decidir questões em controvérsia (cf. as decisões no Supremo Tribunal). Toda pessoa de senso entende claramente o que se quer dizer com frases como "A Lei decide" ou "A Bíblia decide". As Sagradas Escrituras, certamente, são mais capazes para decidir pontos de controvérsia do que os decretais do papa, aos quais os papistas recorrem para determinação do que se deva ensinar. Estavam perfeitamente com a razão os nossos dogmáticos luteranos, ao declararem: "As Sagradas Escrituras não são mudas, senão no papado, onde estão proibidas de falar." (*Scriptura Sacra non est muta nisi in papatu, ubi prohibetur loqui.*)

O modo pelo qual se devem decidir as questões controversas com o emprego das Sagradas Escrituras pode ser sintetizado por esta forma: Primeiro, determinar o ponto controverso (*status controversiae*) e a seguir examiná-lo à luz de todas as passagens claras das Escrituras que versam sobre o ponto especial em apreço (*sedes doctrinae; dicta probantia*). Dessa maneira, as Escrituras Sagradas têm a oportunidade de desempenhar as suas funções judiciais, na verdade não por compulsão externa (*vi externa*), mas por persuasão interna (*vi interna*). Precisamente desse modo, Cristo empregou as Escrituras como árbitro em controvérsias, quando disse aos fariseus: "Quem vos acusa é Moisés, em quem tendes firmado a vossa confiança." (Jo 5.45) Jesus se reportou aqui a Moisés como o porta-voz inspirado de Deus.

É por sua adesão às Escrituras Sagradas como única fonte e norma de fé que a verdadeira Igreja visível de Cristo na terra dá provas de seu caráter ortodoxo. Em outras Palavras, a Igreja ortodoxa de Cristo na terra só se encontra onde se obedece às Sagradas Escrituras em todas as questões pertinentes à fé e à vida. Foi por essa mesma razão que Lutero enfatizou tanto a doutrina do *sola Scriptura* como princípio formal da Reforma e, hoje, a Igreja Luterana confessional insiste nele com igual determinação. A partir do momento em que uma Igreja rejeita, seja em teoria, seja na prática, a autoridade da Escritura (*Schriftprinzip*), deixa de ser ortodoxa para se converter em heterodoxa, Igreja que está em erro, ou seja, uma seita.

Em conexão com a autoridade normativa da Bíblia, cumpre realçar que jamais se deve permitir que a razão humana no seu uso magistral (*usus magisterialis*) figure ao lado da Escritura. Em outros termos, o conhecimento natural que o ser humano tem de Deus, ainda quando corretamente retido no seu intelecto depravado, jamais deve ser igualado à Palavra de Deus, mas sempre subordinado a ela. Se isso ocorrer, não se admitirá que a Escritura represente o único árbitro da fé. Entretanto, no seu sentido ministerial ou instrumental, a razão humana será empregada como "sujeito recipiente ou instrumento apreensor" (Hollaz), toda vez que se fizer uso da Escritura como norma de fé; pois "bem como nada vemos sem os olhos e sem os ouvidos nada ouvimos, assim nada entendemos sem a razão". (Hollaz) Esse chamado uso instrumental da razão (*usus organicus; usus instrumentalis*) abrange, tanto o emprego correto das Leis da linguagem humana (gramática) como o das Leis do raciocínio humano (lógica), porque Deus, ao dar a sua Palavra aos seres humanos, serviu-se dos cânones da linguagem e do pensamento humanos. Já consideramos essa verdade, quando fizemos referência à máxima de Melanchthon: *Theologia debet esse grammatica*.

No entanto, tal qual a razão humana em geral, também a lógica humana em particular só serve para o teólogo como disciplina formal (a ciência do pensamento correto e preciso) e não como filosofia ou sistema metafísico, sentido em que, às vezes, se emprega o termo. Além disso, também quando empregada como disciplina formal (a ciência do raciocínio), a lógica tem de ser mantida dentro dos seus verdadeiros limites. Em outras Palavras, o teólogo deve premunir-se continuamente contra falações ou falsidades decorrentes do mau emprego da lógica. Para exemplificar: da verdade geral da Escritura "Deus amou o mundo" cada qual neste mundo poderá concluir: "Deus amou-me a mim", visto a expressão "mundo" incluir cada ser humano. Dito de outra forma, a conclusão obtida tem de constituir sempre uma verdade já contida nas premissas, ou seja, nas afirmações da Escritura, de acordo com o axioma: "O que das verdades da Escritura se deduz (*consequentiae legitimae*), deve ser provado como expressamente enunciado nas Palavras da Escritura."

(*"Was man aus den Schriftwahrheiten erschliesst, muss als in den Schriftworten ausgedrückt nachgewiesen werden."*)

Por outra, se se fizer uso da lógica para proposição de novas doutrinas não *estabelecidas* na Escritura, anula-se a autoridade da Escritura (*Scriftprinzip*) e põe-se a lógica a ensinar doutrinas falsas. Exemplos de lógica mal-aplicada são os seguintes: "Visto que Deus não elegeu todos os seres humanos, ele não quer salvar todos os seres humanos." Ou: "Visto que Pedro foi salvo, e Judas se perdeu, deve ter havido em Pedro um motivo pelo qual se salvou." Ou: "Visto que todo corpo está localmente no espaço, o corpo de Cristo não pode estar realmente presente na Ceia do Senhor." Ou: "Visto que o finito não é capaz do infinito, não é possível que haja comunicação dos atributos na pessoa do Ser humano-Deus." Ou: "Quantas pessoas tantas essências; logo, há, necessariamente, três essências na divindade." A lógica malconduzida tem-se revelado como fonte de tantos erros em Teologia, que é bem oportuna a advertência de Gerhard (II, 371): "Não é a humana razão, mas a revelação divina que é fonte de fé; tampouco devemos formar juízo a respeito dos artigos de fé de acordo com os ditames da razão; do contrário, nenhum artigo de fé teríamos, mas tão só decisões da razão,. As cogitações e manifestações da razão devem refrear-se e restringir-se à esfera de coisas que estejam sujeitas às decisões da razão e não estender-se à esfera de assuntos que se situem inteiramente fora do alcance da razão." (*Doctr. Theol.*, p.32ss)

Os dogmáticos luteranos disseram, sensatamente, com respeito ao uso das Sagradas Escrituras como única fonte e norma de fé, que o Livro de Deus é destinado a todos os seres humanos (Lc 16.29-31; Jo 5.39; At 17.11), também às crianças. (2 Tm 3.15; 1 Jo 2.13) (*Finis cui Scripturae sunt omnes homines.*) Por isso mesmo, é anticristã a imposição papal contra a generalização da Leitura bíblica. É bem verdade que todos os seres humanos devem utilizar as Sagradas Escrituras para obter a salvação. (2 Tm 3.15) Não apenas com o propósito de enriquecer os seus conhecimentos em geral ou de melhorar o seu estilo. (*Finis cuius Scripturae Sacrae fides in Christum et salus aeterna est.*) Disso fica evidente que é, também, da vontade de Deus que a Bíblia seja traduzida para as diferentes línguas usadas no mundo. (*Versiones Scripurae Sacrae non solum utiles, sed etiam necessariae sunt.*) O dever de traduzir a Bíblia para diferentes idiomas está incluído na ordem de Cristo de ensinar-se as nações. (Mt 28.20)

Porque as Sagradas Escrituras são a norma de fé absoluta (*norma normans, norma absoluta, norma primaria, norma decisionis*), a Igreja Luterana reconhece como norma secundária as suas Confissões ou símbolos aceitos oficialmente (*norma normata, norma secundum quid, norma secundaria, norma discretionis*), ou como afirmações verdadeiras das doutrinas da Escritura Sagrada que todos os teólogos luteranos têm de confessar e ensinar. Por essa razão, a Igreja Luterana confessional requer de todos os seus professores e ministros a subscrição *bona-fide* de todas as suas Confissões como afirmações puras e

inalteradas da Palavra de Deus (*quia*, não *quatenus*). Em outras Palavras, nenhum ministro pode exercer o seu ofício sagrado, sem que se declare convencido de que as Confissões Luteranas são uma exposição da Palavra de Deus pura.

Na qualidade de norma decisiva, porém, (*norma decisionis*), a Escritura Sagrada é absolutamente necessária, enquanto as Confissões são, como norma distintiva da Igreja, apenas relativamente necessárias. As primeiras decidem quais doutrinas são verdadeiras ou falsas. Estas provam se o indivíduo compreendeu claramente as doutrinas verdadeiras da Escritura. (*Norma discretionis discernit orthodoxos ab heterodoxis*).

Embora, no coração do crente, as Sagradas Escrituras de si mesmas dêem suficiente testemunho de que são a verdade divina, Deus, em sua infinita sabedoria, providenciou que tal testemunho se desse, também, historicamente. Mediante investigação histórica adequada, sabemos que livros foram compostos pelos escritores sacros (profetas e apóstolos), pelos quais Deus quis dar a sua Palavra ao mundo. Esse testemunho histórico é de grande valor; de uma parte, contra os papistas que, por meio dos seus decretos anticristãos, elevam livros humanos à dignidade da divina Escritura, e por outra, contra os representantes da alta crítica, que procuram rebaixar a Bíblia ao nível das composições humanas. A isso acresce que o testemunho histórico, em abono da autenticidade e integridade da Bíblia, é de valor também para os cristãos, visto que, vez por outra, o testemunho do Espírito Santo, em seus corações, poderá estar enfraquecido ou de todo apagado pela dúvida.

Para a autoridade divina do Antigo Testamento, contamos com o testemunho expresso, não só da Igreja judaica, como ainda do nosso onisciente Salvador que, sem qualquer restrição, reconheceu a Bíblia que estava em uso na época, como canônica. (Lc 16.29; 24.44; Jo 5.39; 10.35; Mt 5.17) Se a Igreja judaica tivesse errado no tocante ao seu cânon, nosso Senhor não o teria declarado "as Escrituras." (Jo 5.39) Os livros *apócrifos* do Antigo Testamento não foram aceitos como canônicos nem pela Igreja judaica nem por Cristo. O fato de a Igreja Católica Romana tê-los elevado à categoria de canônicos comprova o seu caráter anticristão. Para as Escrituras do Novo Testamento, contamos com a declaração e promessa explícitas de Cristo de que tanto a sua Palavra como a dos apóstolos serão mantidas e reconhecidas como a infalível norma de fé até a consumação dos séculos. (Mt 24.35; Jo 17.20; Ef 2.20) Se a Palavra divina não é reconhecida como tal, a culpa não cabe à Escritura, mas à cegueira e perversidade de quantos se negam a crer na Palavra de Deus.

O testemunho histórico dos livros canônicos do Novo Testamento foi adequadamente fornecido pela Igreja Cristã primitiva (*ecclesia primitiva*). O reconhecimento dos quatro Evangelhos, das treze epístolas de Paulo, da Primeira Epístola de João e da Primeira Epístola de Pedro (*Homologumena*) foi unânime. Com respeito à Epístola aos Hebreus, à Segunda Epístola de Pedro,

à Segunda e Terceira de João, à Epístola de Tiago, à Epístola de Judas e ao Apocalipse, manifestaram-se algumas dúvidas, de molde a serem classificadas como *Antilegomena*. (cf. Eusébio, *História Eclesiástica*, Vol. III) Em que pese isso, embora alguns pusessem o caráter canônico dos *Antilegomena* em dúvida, cada qual deles recebeu testemunho suficiente que lhe desse direito a um lugar no cânon, do qual foram rigorosamente banidos todos os escritos apostólicos espúrios (*pseudepígrafos*). Contudo, mesmo que presentemente se negue a autoridade dos *Antilegomena* como fonte e norma de fé (cf. o veredito de Lutero acerca da Epístola de Tiago), as mesmas doutrinas neles expostas se provarão suficientemente pelos *Homologumena*, visto os *Antilegomena* não contarem uma só doutrina que não se ensine nos *Homologumena*.

É preciso que se responda negativamente à pergunta: se a Igreja Cristã posterior tem autoridade para declarar canônicos determinados livros. Que a Igreja primitiva diferençasse entre *Homologumena* e *Antilegomena*, ia nisto um procedimento de sentido puramente histórico, que nada implicava além do quesito: se este ou aquele livro foi ou não escrito por tal ou qual apóstolo de Cristo. No século dezesseis, porém, o *Concílio de Trento*, contrariamente ao julgamento histórico da Igreja primitiva, declarou que também os livros apócrifos fossem qualificados de canônicos, arbitrariamente acrescentou ao cânon fixo, escritos que nem Cristo nem os seus apóstolos aceitaram como tais. A Igreja Cristã posterior não pode alterar ou fazer acréscimo ao cânon estabelecido, porque não está em situação de fornecer o testemunho histórico que se requer para que se declare tal ou qual livro canônico ou não. O dogmático luterano Chemnitz, muito criteriosamente, qualificou de tentativa anticristã querer eliminar a distinção que a Igreja antiga estabeleceu entre os *Homologumena* e os *Antilegomena*.

Chemnitz escreve quanto à maneira em que a Igreja primitiva procedeu para a fixação do cânon bíblico (*Ex. Trid.*, I, 87): "O testemunho da Igreja *primitiva, na era dos apóstolos, referente aos escritos genuínos dos apóstolos,* com perseverança e fidelidade o retiveram e conservaram as gerações que se lhe sucederam, de sorte que, havendo sido trazidos a lume, mais tarde, muitos outros [escritos] com a alegação de haverem sido escritos pelos apóstolos, foram postos à prova e rejeitados como supositícios e falsos, primeiro, pela simples razão de se não poder demonstrar nem provar pelo testemunho da Igreja original que houvessem sido escritos pelos apóstolos ou aprovados pelos apóstolos vivos e por eles transmitidos e confiados à Igreja no princípio, segundo, porque propunham doutrina estranha que não se conformava com a que a Igreja recebera dos apóstolos e que, ao tempo, ainda estava bem presente na memória de todos." (*Doctr. Theol.*, p.85)

Pode-se dizer, com respeito aos Evangelhos de Marcos e Lucas e aos Atos dos Apóstolos, que a Igreja antiga, unanimemente e sem restrição alguma,

os situou entre os *Homologumena*, embora não fossem escritos pelos apóstolos. Isso se fez com base no fato de haverem ambos os Evangelhos sido compostos sob a supervisão de Pedro e Paulo respectivamente, ao passo que o livro dos Atos foi aceito como escrita canônica plenamente aprovada por Paulo. Uma vez que a Igreja Cristã antiga dispôs estes escritos entre os *Homologumena*, não é necessário que a discussão acerca do seu lugar no cânon prepare atualmente dificuldades; quando muito, será de interesse acadêmico.

A integridade do Novo Testamento pode admitir-se *a priori*, pois Cristo nos assegura que a sua Palavra, como se encontra nos escritos dos santos apóstolos, ou nas Sagradas Escrituras (Jo 17.20; Ef 2.20; Jo 8.31,32), jamais há de passar. (Mt 24.35) A integridade do Antigo Testamento vem garantida pelo direito e expresso testemunho de Cristo em Jo 5.39.

Com referência às diferentes versões da Bíblia, acertadamente mantemos que não somente os textos hebraico e grego originais são real e genuinamente Palavra de Deus, como ainda as traduções desses textos, contanto que estejam plenamente de acordo com o texto original. Por outra parte, onde as traduções se afastem dos textos originais e ensinem qualquer coisa contrária aos mesmos, é preciso repudiá-las como não sendo a Palavra de Deus. Considerando-se que os tradutores jamais escrevem por inspiração do Espírito Santo, mas estão sujeitos às fraquezas comuns dos seres humanos, torna-se necessário comparar diligentemente todas as versões da Bíblia com o texto original, a fim de se verificar se são exatas, e, para isso, é indispensável que o teólogo possua adequado conhecimento do hebraico e do grego.

Convém, entretanto, não alargar indevidamente a brecha entre o texto original e suas versões, de modo a suscitar dúvidas quanto à sua autoridade; pois que a linguagem da Escritura é, na maior parte das vezes, tão direta e simples, que todo tradutor que faz o seu trabalho conscienciosamente, se vê constrangido, pela linguagem clara e direta da Escritura, a reproduzir o sentido do original. Mesmo a Vulgata apresenta as verdades capitais da fé cristã com suficiente clareza, muito embora esteja repleta de erros do princípio ao fim. Todavia, a promulgação arbitrária da Vulgata como único texto autoritário, levada a efeito pela Igreja Católica Romana, foi um ato tão contrário ao espírito de Cristo e dos seus apóstolos, que constitui prova adicional de que a Igreja papal é a Igreja do Anticristo.

A advertência de Lutero de que seria conveniente ao ministro, quando ensina o catecismo, "evitar sobretudo o uso de textos e formas diferentes, adotando, pelo contrário, uma forma e a ela se limitando, visto que a gente nova e ignorante facilmente se confundirá, se ensinarmos hoje assim, no ano próximo doutra maneira, como se tencionássemos introduzir melhoramentos" - é aplicável também ao uso de versões bíblicas no púlpito ou em qualquer outra parte onde o ministro cristão der instrução à gente comum.

8.2. A Eficácia Divina das Sagradas Escrituras

Por serem a Palavra inspirada de Deus, as Sagradas Escrituras possuem, não só divina autoridade, mas também divina eficácia, que significa o mesmo que poder criador para operar no ser humano que, por natureza, é espiritualmente morto, tanto a fé salvadora como a verdadeira santificação, Rm 10.17: fé; 1 Pe 1.23: regeneração; Jo 17.20: fé e santificação. A Palavra de Deus não só ensina o caminho da salvação ao ser humano e não só mostra os meios pelos quais lhe é possível atingi-lo; mas, por seu poder verdadeiramente divino (*vis vere divina*), de fato o converte, regenera e renova. Nenhum outro livro no mundo possui essa eficácia extraordinária, nem nenhuma dissertação do ser humano, a não ser que repitam a Palavra de Deus como a temos na Bíblia. Porque a divina eficácia da Escritura nada mais é que o poder de Deus na Palavra. (Rm 1.16) Lutero está com a razão, quando escreve (*Os Artigos de Esmalcade*, VIII, 3): "É preciso permanecer com firmeza nisto que Deus a ninguém concede o seu Espírito ou a sua graça, a não ser através da sua Palavra exterior, que deve preceder, ou juntamente com ela." E outra vez mais (*Cat. Maior*, 1ª parte 101): "Por outro lado, quando se medita, ouve e trata a Palavra seriamente, ela tem o poder de nunca ficar sem fruto. Sempre desperta novo entendimento, prazer e devoção, e cria coração e pensamentos puros. Pois não são Palavras inoperantes ou mortas, senão eficazes, vivas."

Em oposição a toda doutrina errônea acerca deste ponto que, ou nega totalmente a divina eficácia da Escritura, atribuindo-lhe somente direção e instrução morais (*unitarismo, pelagianismo*), ou segrega da Palavra o poder divino (*entusiastas, calvinismo*), procederemos, ainda, à seguinte descrição da eficácia divina:

a. A Palavra de Deus exposta na Escritura não opera num processo natural, p. ex., não o faz por demonstração lógica, que apelasse para a razão, nem por meio de eloqüência retórica, que apelasse para as emoções, mas por um processo sobrenatural (*efficientia vere divina*). Por isso, o Espírito Santo, que está inseparavelmente ligado à Palavra, convence o espírito humano da verdade divina mediante a própria Palavra que submete à consideração. Atesta-o claramente São Paulo, que escreve: "A minha Palavra e a minha pregação consistiram [...] em demonstração do Espírito e de poder." (1 Co 2.4) Quenstedt diz com acerto: "A Palavra de Deus tem o poder e tendência inatos de sempre convencer o ser humano da sua veracidade." (*Verbum Dei virtutem exercet per contactum hyperphysicum.*)

b. A Palavra divina das Sagradas Escrituras tem poder infinito, ilimitado (*vis infinita, potentia Dei, omnipotentia*), porque a mesma virtude onipotente que reside *por essência* em Deus, reside na Palavra por comunicação (*communicative*). Essa verdade é apresentada nas

seguintes passagens da Escritura: (Rm 1.16,17): "É o poder de Deus para a salvação"; (Ef 1.19,20): "Os que cremos segundo a eficácia da força do seu poder"; (2 Co 4.6): "Deus, que disse: De trevas resplandecerá luz, - ele mesmo resplandeceu em nossos corações para iluminação do conhecimento da glória de Deus na face de Cristo." Baier escreve, de pleno acordo com todas essas passagens: "À Palavra foi comunicada a mesma virtude que de per si é essencial a Deus e é nele independente e pela qual ele ilumina e converte os seres humanos." (*Doctr. Theol.*, p.505)

c. O poder divino inerente à Palavra não é irresistível, mas resistível (*efficacia resistibilis*); o que vale dizer que se podem pôr obstáculos aos efeitos salvadores da Palavra, não obstante a Palavra em si mesma ser onipotente. (Mt 23.37; 2 Co 4.3,4) Quenstedt descreve o caráter resistível da Palavra divina assim: "Pode ela acidentalmente ser ineficaz, não por qualquer deficiência de poder, mas por ação perversa, que lhe impede a operação, de molde a não se lograr o seu efeito." Esse fato afirma-se em Atos 7.51, onde Estêvão se dirige aos judeus endurecidos nestes termos: "Seres humanos de dura cerviz e incircuncisos de coração e de ouvidos: vós sempre resistis ao Espírito Santo; assim como fizeram vossos pais, também vós o fazeis." Como é possível que, da parte do ser humano impotente, se ofereça resistência à onipotente Palavra de Deus? Isso é, na verdade, inconcebível para a humana razão. Temos, contudo, coisa análoga nos domínios da natureza, onde a vida natural, ainda que devendo a sua origem e existência à virtude onipotente de Deus, pode ser destruída pela mão débil do ser humano. O cânon de julgamento que Lutero oferece sobre este assunto é correto: "Quando Deus opera com o uso de meios, pode-se resistir-lhe; quando, porém, opera sem o emprego de meios, em manifestação da sua glória (*in nuda maiestate*), não é possível resistir-lhe." Assim se pode resistir (1 Co 1.23; 2 Co 2.16), à ressurreição espiritual, que se efetua pelos meios da graça, (Lc 2.34; Ef 2.1, Cl 2.12), ao mesmo tempo em que não se pode resistir à ressurreição corporal, que sucederá por causa da ordem soberana de Deus. (Mt 25.31,32; Jo 11.24)

d. Nunca se deverá separar o poder divino da Palavra da Escritura porque o Espírito Santo não opera à parte ou fora da Palavra (entusiastas, calvinismo, adeptos de Rathmann na Igreja Luterana), porém sempre dentro e por meio da Palavra. (Rm 10.17; 1 Pe 1.23; Jo 6.63) Nossos teólogos luteranos têm sempre sustentado esta importante verdade escritural contra os reformados. (Zwínglio: "O Espírito Santo não necessita de guia ou veículo." [*dux vel vehiculum*] Hodge: "A graça eficaz age de modo imediato.") O resultado prático da separação do

poder divino da Palavra da Escritura é a rejeição da Bíblia como única fonte e norma de fé (*norma normans*). Isso fica provado pelo fato de os entusiastas haverem colocado a "Palavra interna" (*verbum internum*) ou o "espírito" acima das Escrituras Sagradas (*verbum externum*), designando um lugar inferior à Bíblia na órbita da revelação divina. Para os entusiastas, a Bíblia não passa de *norma normata,* ou seja, uma regra de fé subordinada à "Palavra interna", isto é, às suas próprias noções e inventos da razão. Por outro lado, o resultado prático da aceitação da doutrina escriturística de que o Espírito Santo está unido à Palavra é a subordinação absoluta de cada pensamento à Palavra de Deus como registrada na Bíblia. (2 Co 10.5) Nesse caso, toda doutrina contrária à Escritura é rejeitada como falsa, não importa a que fonte isso se possa atribuir, se ao "espírito", à "Palavra interna", à "luz interna", à "razão", à "ciência", à "Igreja", ao "papa" ou a coisas semelhantes. Se não aceitarmos a doutrina escritural de que o Espírito Santo está unido à Palavra da Escritura de modo indissolúvel, não poderemos considerar o Livro precioso de Deus como única fonte e padrão de fé. Essa foi a razão pela qual os nossos teólogos luteranos defenderam com firmeza a inseparável união entre a Palavra e o Espírito. Hollaz, por exemplo, escreve: "A eficácia da Palavra divina não só é objetiva ou significativa, como, por exemplo, a estátua de Mercúrio, que aponta o caminho, mas não transmite poder e força ao passante para andar nele, - como é também efetiva, porque mostra o caminho da salvação e salva as almas." (*Doctr. Theol.*, p.504).

Sempre que, em nossas orações cristãs, pedimos a Deus "concede à Palavra o teu Espírito e poder", não pretendemos dizer com isso que, às vezes, o Espírito esteja ausente da Palavra com seu poder divino e eficaz, mas, pelo contrário, confessamos que, na aplicação da Palavra de Deus, de nada serve o nosso próprio esforço ou habilidade. (1 Co 3.6) Em sua exposição do Sl 8.3, Lutero escreve sobre este ponto: "Devemos acabar com esta tola confiança de nós mesmos podermos realizar alguma coisa no coração dos nossos ouvintes pela Palavra; preferível seria que diligentemente prosseguíssemos na prece que Deus somente, sem nós, tornasse nos ouvintes poderosa e ativa a Palavra que por intermédio dos pregadores e professores proclama." (S. L., IV, 626)

Na controvérsia que mantiveram com os entusiastas (reformados), os teólogos luteranos asseveraram que as Sagradas Escrituras são eficazes também *extra usum*. Queriam dizer, com essa frase, que o Espírito Santo está eternamente conjugado à Palavra, de forma que esta conserva o seu poder ainda quando não está em uso. Foi preciso manter essa verdade contra o teólogo luterano Rathmann, pois ele alegou que a "eficácia divina está de fora da Palavra". A eficácia da Palavra foi mantida contra esse erro ainda

quando não em uso (*extra usum*), a fim de que não se reduzisse a Palavra de Deus ao nível das Palavras humanas (cf. *Doctr. Theol.*, p.507). Fez-se, pois, emprego da declaração referente à eficácia da Palavra de Deus *extra usum* com a intenção de ressaltar a verdade escritural como "poder de Deus para salvação". (Rm 1.16)

Apesar de sempre ativo através da Palavra, não devemos julgar a atividade do Espírito Santo segundo o nosso sentir (*ex sensu*). A *Fórmula de Concórdia* comenta sobre esse ponto: "No que tange à presença, operação e dom do Espírito Santo, não devemos nem podemos formar sempre nosso juízo *ex sensu*, pelo que respeita a como e quando se toma conhecimento deles no coração. Todavia, porque freqüentemente vêm encobertos e sucedem em grande fraqueza, devemos estar certos, em vista da promessa e de acordo com ela, de que a Palavra de Deus pregada e ouvida é [realmente] função e obra do Espírito Santo. Por essa Palavra, o Espírito Santo opera a fé em nossos corações." (2 Co 2.14ss; 3.5ss) (*Decl. Sol.*, II, 56)

Ao mesmo tempo em que atribuímos eficácia divina à inteira Palavra de Deus, fazemos justa distinção entre a eficácia que é própria à Lei e a eficácia própria ao Evangelho. A Lei divina tem o poder de tornar os seres humanos "culpáveis perante Deus" (Rm 3.19), já que "pela Lei vem pleno conhecimento do pecado". (Rm 3.20) Mais do que isso a Lei não pode fazer. Seu raio de ação é a operação da contrição (*contritio, terrores conscientae*). O Evangelho, por outra parte, produz a fé e, dessa forma, a regeneração e conversão. (Rm 10.17; 5.1) No entanto, por essa mesma operação, grava a Lei divina no coração. (Jr 31.31ss) Isso equivale a dizer que ela deixa o ser humano disposto a obedecer à Lei com espírito alegre e voluntário. (Sl 110.3; Rm 12.1; Gl 2.20) (*Lex praescribit, evangelium inscribit.*) Além disso, por essa mesma operação, livra o ser humano do temor da morte e lhe confere poder para triunfar sobre esse seu último inimigo. (1 Co 15.55) Pelo poder do Evangelho o pecador, que está sujeito à morte por natureza (Hb 2.15) e sem esperança no mundo (Ef 2.12), é recebido no Reino da graça de Cristo (Jo 3.16-18) e, finalmente, no seu Reino da glória. (Fp 1.3-6; Ef 1.16-19; 1 Pe 1.3-5)

8.3. A Divina Perfeição ou Suficiência das Sagradas Escrituras (Perfectio Scripiturae Sacrae)

A divina perfeição ou suficiência das Sagradas Escrituras consiste na sua propriedade, pela qual ensina tudo o que é necessário para a salvação. Gerhard define essa propriedade da Bíblia nestes termos (II, 286): "Instruem-nos as Escrituras completa e perfeitamente acerca de todas as coisas necessárias à salvação." A prova da Escritura para essa doutrina está exposta claramente em 2 Tm 3.15-17; Jo 17.20; 1 Jo 1.3,4. Visto serem suficientes ou perfeitas, as Escrituras Sagradas não requerem suplemento, seja de tradições (os papistas), seja de novas revelações (os entusiastas), ou seja de progresso ou

desenvolvimento doutrinário (os teólogos racionalistas modernos). O caminho da salvação, ensinado na Bíblia, é absolutamente completo. (Mt 28.20; Mc 16.15,16) Argumentando contra os romanistas, Gerhard diz sensatamente: "Pondo de parte a tradição, atemo-nos unicamente à Escritura."

Ao considerarmos a suficiência divina das Sagradas Escrituras, devemos atentar cuidadosamente para os seguintes pontos:

a - As Sagradas Escrituras não contêm tudo o que os seres humanos possam saber; pois quanto a assuntos pertinentes às coisas terrenas, oferece bem pouca instrução (a Bíblia não é um "compêndio de ciência"). As questões terrenas são abordadas na Escritura, apenas quanto à sua relação com o divino conselho da salvação.

b - A Bíblia não revela todas as coisas divinas que o ser humano, de bom grado, quereria saber; pois, também na esfera espiritual, seu verdadeiro objetivo é a salvação dos pecadores. (2 Tm 3.16-18; 1 Co 13.12; Rm 11.33)

c - Apesar disso, a Bíblia contém todas as coisas "que é preciso conhecer para a fé e vida cristãs e, por conseguinte, para o obtenção da salvação eterna". (Quenstedt) Todos os que negam essa verdade, rejeitam o *Schriftprinzip*, ou seja a doutrina cristã fundamental de que as Escrituras Sagradas são a única fonte e norma de fé. Os papistas fazem da Escritura uma norma estreita (*norma remissiva*) e ensinam uma *perfectio implicita Scripturae Sacrae*. Apesar disso, eles consideram a Escritura suficiente apenas quando os seus ensinamentos são suplementados pelos da Igreja ou do papa. Dessa forma, os papistas rebaixam a Escritura a uma *norma normata*.

A Escritura apresenta as suas santas doutrinas tanto por Palavras diretas (*kata rheeton*), como de acordo com o significado (*kata diánoian*). Citaremos, para o primeiro caso, o ensinamento expresso da salvação pela graça, mediante a fé em Cristo. (Jo 3.16; Rm 3.24,28) Para o segundo, a doutrina da Santíssima Trindade. (Mt 28.20) As Escrituras, todavia, nunca fazem afirmação de "princípios gerais" de que o teólogo cristão ou a Igreja tem de "desenvolver" as doutrinas, pois não são um compêndio de princípios gerais, mas de doutrinas. Para que o teólogo possa guardar-se de ensinar doutrina errônea, é preciso que, de contínuo, tenha em mente que não deve ensinar nada senão o que a mesma Escritura ensina em termos claros. É o que Lutero quer dizer, quando escreve: "Na doutrina cristã não devemos afirmar nada que as Sagradas Escrituras não ensinam." (S. L., XIX, 592) Outra vez: "Todos os artigos cristãos devem ser de natureza tal que não só para os próprios cristãos sejam certos, mas sejam ainda de tal modo confirmados por passagens manifestadas e claras da Escritura que possam tapar a boca a todos [os adversários], de forma a nada contra eles poderem dizer." (S., L., XVIII, 1747)

8.4. A Divina Clareza das Sagradas Escrituras (Perspicuitas, Claritas Scripturae Sacrae)

Quando afirmamos que as Escrituras Sagradas são claras, ou explícitas, queremos dizer que apresentam todas as doutrinas da salvação em termos tão singelos e comuns, que podem ser entendidas por todas as pessoas de inteligência mediana. O dogmático luterano Baier expressa esse pensamento do seguinte modo: "Qualquer um que esteja familiarizado com a linguagem, possua critério comum e às Palavras preste atenção devida, poderá apreender o verdadeiro sentido dos termos... e abarcar as doutrinas fundamentais." A clareza da Escritura é ensinada em passagens como: Sl 119.105,130; 19.7,8; 2 Pe 1.19; 2 Tm 3.15. Vem, igualmente, pressuposta em todas as passagens onde todos os seres humanos são exortados a examinar as Escrituras para a salvação. (Jo 5.39; Lc 16.29; At 17.11; 2 Ts 2.15; Is 34.16; 1 Jo 2.13,14). Quem, pois, rejeita a clareza da Bíblia (os papistas, entusiastas, modernos teólogos racionalistas), tem de rejeitar igualmente a verdade básica de que a Escritura é o único *principium cognoscendi*, compelindo, dessa forma, o fiel cristão a fundamentar a sua fé nas exposições humanas, ou da Igreja, ou de doutores individuais da Bíblia.

Atendendo à verdade de que as Escrituras Sagradas são um livro claro, o exegeta cristão deve evitar a inserção de suas opiniões subjetivas no texto sagrado (*eisegesis*) e considerar como de sua função somente apresentar o verdadeiro sentido da clara Palavra de Deus (*exegesis*: a dedução do significado da Escritura). Deve permitir que a Escritura se interprete a si mesma. (*Scriptura Scripturam interpretatur; Scriptura sua luce radiat.*) Pelo lado negativo, a função do exegeta cristão pode ser descrita como sendo remoção de todas as dificuldades do texto, mediante instrução gramatical apropriada e de todas as falsas interpretações de expositores equivocados. Pelo lado positivo, como sendo a exposição do sentido verdadeiro do texto (*manuductio ad nudam Scripturam*) à luz do seu contexto e de passagens paralelas.

O exegeta cristão deve possuir as seguintes qualificações: a) tem de considerar a Bíblia inteira como a inerrante Palavra de Deus; b) tem de tratar as Escrituras Sagradas como livro claro em si mesmo; c) tem de apontar o verdadeiro sentido do texto; e d) tem de ser apto para resistir às opiniões errôneas que falsos doutores ou teólogos ortodoxos equivocados inseriram no texto.

Com respeito à clareza das Escrituras Sagradas, podemos, ainda, destacar os seguintes pontos:

a. As Escrituras Sagradas são muito claras no que respeita às coisas necessárias para a salvação. Prontamente admitimos que a Escritura contém passagens que são, de certo modo, obscuras, não só para o cristão mediano, mas também para o teólogo cristão. Esse fato,

porém, não desmente a doutrina sobre a clareza da Bíblia. As passagens que são obscuras em si mesmas não apresentam artigos fundamentais da fé cristã, mas geralmente se relacionam com "assuntos onomásticos, cronológicos, topográficos, alegóricos, típicos ou proféticos", segundo disseram nossos dogmáticos. Dentre as passagens que propõem doutrinas, umas são menos claras que outras, como Gerhard faz ver: "O que numa passagem se exprime de modo obscuro, já noutra se explana de modo mais claro." Em todos os casos dessa natureza, é preciso que se interprete o que é mais obscuro, à luz do que é claro (*sedes doctrinae; analogia fidei*). Esse fato, porém, ainda não desmente a doutrina a respeito da clareza bíblica. Em sua exposição ao Sl 37, Lutero faz o comentário muito criterioso: "Se, todavia, algum deles (dos papistas) te importuna e diz: Precisas da interpretação dos pais, visto a Escritura ser obscura, então deves retrucar: "Isto não é verdade. Não há sobre a face da terra livro que mais claro seja que a Santa Escritura, a qual, comparada a todos os demais livros, é como o sol em relação a todos os demais luzeiros. Dizem coisas dessas tão somente por quererem desviar-nos da Escritura e a si mesmos se elevar à posição de mestre sobre nós, a fim de que lhes creiamos os sermões fantasiosos... Porque isto é na verdade um fato: Algumas passagens na Escritura são obscuras, porém nestas não encontrarás nada além do que já noutros lugares, e em passagens claras e simples, se encontra. Mas vieram os hereges e explicaram as passagens obscuras de acordo com os próprios juízos, e com estes combateram as passagens claras e o fundamento da fé. Porém os Pais com passagens claras os combateram e com elas verteram luz sobre o que permanecia obscuro, provando assim que aquilo que em algumas passagens é dito de maneira obscura, noutras vem exposto de modo claro. Não permitas que te desviem e afastem da Escritura, não importa quão intensamente possam [os papistas] tentar fazê-lo. Porque, se sais fora da Escritura, estás perdido; a seu talante hão de te conduzir então. Se, porém, permaneceres na Escritura, terás conquistado o triunfo e não considerarás a sua fúria senão como o penhasco do mar sorri das ondas e vagalhões. Todos os seus escritos nada mais são que ondas que fluem e refluem. Está certo de que nada há mais claro que o sol, quer dizer, as Sagradas Escrituras. Erguendo-se uma nuvem à sua frente, não obstante atrás desta outra coisa não há senão o mesmo claro sol. Se, pois, deparares na Escritura uma passagem obscura, não te alarmes, porquanto nela seguramente está contida a mesma verdade que noutra parte vem ensinada com clareza. Se, por conseguinte, não fores capaz de entender a que é obscura, atém-te à que é clara." (S. L., 334ss) Essas declarações de desafio de Lutero repercutem as claras verdades que as mesmas

Escrituras Sagradas ensinam a respeito de sua clareza. (Sl 119.105; 2 Pe 1.19ss) (cf. ainda a defesa que Lutero fez da clareza da Escritura na sua obra famosa *De Servo Arbitrio*, XVIII, 1681ss)

b. Não se deve identificar a clareza da Escritura com a compreensibilidade dos seus mistérios da fé (*perspicuitas rerum*). Precisamente as doutrinas que devemos crer para nossa salvação, por exemplo, a encarnação de Cristo, a Santíssima Trindade, a união pessoal das duas naturezas em Cristo, a satisfação levada a efeito mediante o padecimento e morte vicários de Cristo, etc., continuarão sempre ininteligíveis à razão humana (*res inevidentes*). Contudo, esses mistérios incompreensíveis da fé são expostos em termos de tal modo inteligíveis (*perspicuitas verborum*), que toda pessoa de inteligência comum que entenda a linguagem humana pode apreendê-los no seu espírito (*apprehensio simplex*) e, mediante a operação sobrenatural do Espírito Santo, também os pode perceber espiritualmente (*apprehensio spiritualis sive practica*). Por essa razão, nossos dogmáticos luteranos chamaram à clareza da Escritura *claritas verborum*, ou *claritas externa*, ou *claritas grammatica*, etc. Sobre esse ponto, Gerhard cita Lutero (I, 26) que escreve: "Se aludes à *clareza interna*, não há quem entenda um jota que seja nas Escrituras, pelos poderes naturais de sua mente, a menos que tenha o Espírito de Deus; porque todos os seres humanos [por natureza] têm corações obscuros. O Espírito Santo é indispensável para a compreensão da Escritura em globo e em todas as suas partes. Se te referes à clareza *externa* da Escritura, nada há que se tenha deixado obscuro ou ambíguo, porém tudo que na Palavra se publica, é perfeitamente claro." (*Doctr. Theol.*, p.73) Pode-se resumir toda a doutrina da clareza da Escritura do seguinte modo: A Escritura é clara *externamente* (*claritas verborum*) para todos os seres humanos de mente sã, *internamente* (*claritas spiritualis*) só para os crentes e *essencialmente* (*claritas rerum*, a compreensão dos mistérios da fé) só para os santos no céu. (1 Co 13.12)

Por tudo isso, vê-se claramente para quem as Sagradas Escrituras continuarão sendo um livro obscuro, a saber, para todos os que:

a. não entendem a linguagem humana em geral nem a linguagem da Escritura em particular;

b. estão tão cheios de preconceitos, que se recusam a considerar honestamente as Palavras da Escritura;

c. empenham-se em compreender os divinos mistérios por meio de sua razão cega;

d. estão tomados de inimizade contra as verdades divinas que as Escrituras ensinam. (Sl 18.26; Jo 8.43-47; 2 Co 4.3,4) Isso explica

por que tantos que erram, arrogantemente repelem a Bíblia como livro obscuro. *"A cega incredulidade, certo é que erra e perscruta em vão a sua obra." (Cowper)*

A "cega incredulidade" também sugeriu as objeções feitas contra a clareza da Sagrada Escritura. Dentre elas, podemos mencionar as seguintes:

a. *A instituição do santo ministério. Resposta*: Cristo, realmente, instituiu o ministério público, porém não com a finalidade de tornar a Bíblia clara, mas de pregar o Evangelho que a Bíblia expõe tão claramente (Mc 16.15,16; Mt 28.19,20) e, por esse meio, conduzir os seres humanos aos céus. (Hb 13.17; Ez 3.18)

b. *As divergências e facções no seio da Igreja Cristã visível. Resposta*: Essas, para nosso pesar, existem, porém unicamente porque há seres humanos que insistem na rejeição das doutrinas claras da Escritura. (Jo 8.31,32; 1 Tm 6.3ss)

c. *Há, na Escritura, passagens obscuras. Resposta*: Essas passagens não refutam a clareza da Escritura, visto as doutrinas da salvação virem ensinadas com grande clareza. Santo Agostinho diz com razão: "Nas passagens claras da Escritura acha-se tudo o que é necessário para a fé e a vida."

d. *Os ininteligíveis mistérios da fé. Resposta*: Esses mistérios ficam realmente fora do alcance da razão humana, porém são ensinados em linguagem tão simples, que os fatos são inteligíveis até mesmo para uma criança normal.

e. *Há passagens especiais na Escritura, afirma-se, que admitem a sua obscuridade.* Apontaram-se, por parte daqueles que negam a clareza da Escritura, passagens como 2 Pe 3.16 e 1 Co 13.12. Resposta: São Pedro declara que, entre as coisas que São Paulo escreve em suas epístolas (*en hais*), algumas são difíceis de serem entendidas (*dysnóeeta*). As Sagradas Escrituras, realmente, contêm muitas coisas que são "difíceis de entender". Isso, entretanto, não lhes desmente a clareza; porquanto, onde quer que ensinem o caminho da salvação, são perfeitamente claras.

Em 1 Co 13.12, Paulo não fala das Escrituras, porém do nosso conhecimento de Deus e da verdade divina, que agora é mediato e imperfeito, mas que, no céu, será imediato e perfeito. Daí também essa passagem não refutar a clareza da Bíblia.

A clareza da Escritura é contestada pelos papistas ("De si mesmas as Escrituras não são claras nem inteligíveis mesmo em assuntos da mais alta importância." - Cardeal Gibbons, *The Faith of Our Fathers*, p.111), e pelos entusiastas. Os papistas alegam que as Escrituras devem ser interpretadas

pela Igreja, ou seja: o papa, ao passo que os entusiastas asseveram que é preciso sejam explicadas por meio da "luz interior". Tanto papistas como entusiastas, em última análise, recorrem à razão humana para expor a Escritura, precisamente como os racionalistas modernos fazem. Estes asseguram que se deve interpretar a Bíblia à luz da inteligência moderna. Nesses três casos, todo ataque que se faz ao santo e claro Livro divino da salvação, vem ditado pela oposição deliberada ao bendito Evangelho de Cristo. (1 Co 1.22,23)

A Doutrina de Deus
(De Deo)

Bravo daqui ate 189
caderno Pagina 37 ate 57

1. O Conhecimento Natural de Deus (Notitia Dei Naturalis)

Tudo o que o ser humano sabe acerca de Deus, ele o sabe pela própria revelação que Deus faz de si mesmo tanto no reino da natureza, como no da graça. Vale dizer - seja através da obra da criação e providência de Deus, seja através do seu santo livro, a Bíblia. Daí falarmos com acerto de um conhecimento natural de Deus e de um conhecimento sobrenatural, revelado ou cristão. Se Deus não se revelasse, jamais o ser humano o teria conhecido, visto Deus ser a personalidade absoluta, perfeita, que habita "em luz inacessível". (1 Tm 6.16)

Mediante o seu conhecimento natural de Deus, o ser humano sabe da existência de um Ser divino pessoal, eterno e onipotente, que criou o mundo e ainda conserva e governa todas as coisas, e que é santo e justo, exigindo o bem e punindo o mal. Tal conhecimento natural de Deus é transmitido ao ser humano:

a. *Pelas obras divinas da criação (poiêemata theou, creaturae Dei)*, que, em si mesmas, encerram um testemunho ao seu Criador onipotente. Em Rm 1.20, Paulo testifica que, embora Deus seja invisível em si mesmo, o ser humano sabe dele e, em particular, da sua personalidade, eternidade, onipotência e soberania "por meio das coisas que foram criadas". Que isso é verdade, está provado pelo testemunho de muitos filósofos pagãos, como, por exemplo, Aristóteles e Cícero. Cícero escreve (*Tusc. Disp.*, I, 28): *"Deum non vides; tamen Deus agnocis ex operibus eius."* Este conhecimento natural de Deus é tão certo que o apóstolo diz que todos os agnósticos e ateístas, que negam sua existência e injunções divinas, "ficam inescusáveis". (Prova cosmológica da existência de Deus.)

b. *Pela operação continuada de Deus no reino da natureza e na história humana.* Em At 14.15,17, Paulo afirma que Deus "não se deixou ficar sem testemunho de si mesmo, fazendo o bem, dando-vos do céu chuvas e estações frutíferas, enchendo o vosso coração de fartura e de alegria." O conhecimento que o ser humano adquire da manifestação permanente que Deus faz de si na história humana é

descrito pelo apóstolo em At 17.26-28, onde declara que Deus fez todos os seres humanos "para buscarem a Deus" e que "nele vivemos, e nos movemos, e existimos", de tal maneira que até mesmo os poetas pagãos confessaram: "Porque dele também somos geração." (Prova histórica da existência de Deus.)

c. *Pela Lei divina escrita no coração do ser humano*. Por meio dessa Lei, os seres humanos "conhecem a sentença de Deus" (Rm 1.32) Sem a Lei revelada "procedem por natureza de conformidade com a Lei", "testemunhando-lhes também a consciência, e os seus pensamentos mutuamente acusando-se, ou defendendo-se". (Rm 2.14,15) (Prova moral da existência de Deus.)

À vista desses fatos, as teorias antiteístas sustentadas pelos seres humanos não são frutos de são raciocínio mas, pelo contrário, efeito da perversa e arbitrária supressão, por parte do ser humano, do conhecimento natural de Deus que este implantou no coração humano. (Rm 1.18) Não representam progresso no pensamento humano religioso, mas decadência espiritual e moral.

O *ateísmo* nega a existência de Deus, se bem que o ser humano, por natureza, tenha conhecimento distinto de Deus. (Rm 1.19; Sl 14.1) O *politeísmo* divide Deus em muitas entidades divinas, embora o conhecimento de Deus que o ser humano tem por natureza seja monoteísta. (Rm 1.20: "O seu eterno poder"). O *materialismo* nega a realidade do espírito e ignora a distinção entre a matéria e o espírito, de forma que no materialismo não há Deus, nem alma humana e nem imortalidade, mas só persistência da matéria e da força. O *panteísmo* é a doutrina segundo a qual Deus é tudo e tudo é Deus, de modo que nada existe fora de Deus. O *deísmo* admite a existência de um Deus pessoal, que tenha criado o mundo e incutido, ao mesmo, as Leis que o governam, porém ensina que, mais tarde, Deus se apartou do mundo e o deixou entregue ao governo das Leis naturais. O *pessimismo* considera o mundo e a vida essencialmente maus e sustenta que o mundo, embora não sendo o pior que podia ser, é suficientemente mau, para ser pior do que se não existisse. A *evolução ateística* nega a existência de Deus, afirma a eternidade da matéria e da força e atribui o desenvolvimento do cosmo a forças puramente naturais (Keyser). A *evolução teísta* sustenta que Deus criou a matéria primordial e que, daí por diante, a evolução tem sido o seu *modus operandi* no desenvolvimento dela até o estágio atual. O *agnosticismo* ensina que não nos é possível saber se há ou não um Deus. O *positivismo* ensina que só podemos conhecer *phenomena*, porém não *noumena*, ou seja, a essência das coisas; daí ser ele agnóstico no que tange a Deus, à alma e à substância das coisas.

Todas essas teorias antibíblicas são contrárias ao conhecimento natural de Deus que as Sagradas Escrituras atribuem ao ser humano tão clara e enfaticamente. (Rm 1.19,20,32; 2.14,15)

O conhecimento natural de Deus é, dentro dos seus limites, real e verdadeiro, Rm 1.18, pois o que ensina sobre a personalidade, eternidade, onipotência, sabedoria, santidade e justiça de Deus está de acordo com a religião revelada. Se bem que inato (*notitia innata*), (Rm 2.14,15): "Servem eles de Lei para si mesmos"; "a norma da Lei, gravada nos seus corações"), pode expandir-se e confirmar-se ainda (*notitia acquisita*) pela contemplação das obras e caminhos de Deus na natureza e na história, (At 17.27,28) apesar de que possa ser correspondido e convertido em erro (teorias antiteísticas) pela depravação moral que existe no ser humano. (Rm 1.18)

O conhecimento natural de Deus é de grande benefício para o ser humano, porque é o fundamento da justiça civil (*iustitia civilis*) do ser humano natural (Rm 2.14; At 17.27) e o ponto de partida dos missionários cristãos para a proclamação da Lei revelada. Lutero declara com razão que, se Deus não tivesse escrito a Lei no coração do ser humano, por muito tempo haveríamos de pregar, até a consciência do ser humano se ver torturada. (S. L., III, 1053) Ao pregar a Palavra de Deus aos filósofos atenienses, Paulo começou por apelar para o seu conhecimento natural de Deus. (At 17.13-29)

O conhecimento natural de Deus é, também, de grande valor porque o ser humano constrói as chamadas provas racionais da existência de Deus para combater a incredulidade sobre o seu fundamento. Dessa forma, a *prova ontológica* argumenta da existência da idéia de Deus no ser humano para a realidade da sua existência. A *prova cosmológica* deduz que o mundo forçosamente teve uma causa primária anterior a todas as causas secundárias que operam na natureza. A *prova teológica* argumenta sobre os desígnios e a finalidade que se evidenciam na natureza em toda a parte. A *prova moral* argumenta da existência de nossa constituição moral para a existência de um Supremo Ser Moral. A *prova histórica* conclui, da história do ser humano, *que existe* um divino Governante que conduz todas as questões pertinentes ao mundo para um alvo que tem em mira. A *prova teológica* deduz a existência de Deus do fato de que não é preciso que jamais se explique aos seres humanos a idéia acerca de Deus, visto todos os seres humanos no mundo saberem a quem se entende por esse termo. Daí não se dever subestimar o conhecimento natural que o ser humano tem de Deus, uma vez que Deus o outorgou ao ser humano para governá-lo por ele no seu Reino do poder (*in regno potentiae*), mantém-no responsável pela atitude para com ele (Rm 1.18-32) e retribui a sua observância e a obediência ao mesmo com bênçãos temporais. (Ex 1.20,21)

Apesar de tudo, o conhecimento natural de Deus não basta para assegurar a salvação do ser humano. Sobre esse ponto, Quenstedt escreve (I, 261): "O conhecimento natural de Deus não é adequado para alcançar a vida eterna, e por ele só nenhum mortal jamais se salvou nem nunca ninguém poderá salvar-se." (At 4.12; Rm 10.17; Mc 16.15,16; Gl 3.11; Ef 4.18; 2.12; Gl 4.8) (*Doctr. Theol.*, p.110) Porque o conhecimento natural de Deus não abrange o Evangelho

(1 Co 2.7-10), mas somente a Lei (Rm 2.14,15), seu resultado prático não vai além de uma consciência culposa (Rm 1.20; 2.15), medo da morte (Hb 2.15), o estado de condenação (Gl 3.10) e completa desesperança. (Ef 2.12) O ser humano sabe por natureza que há um Deus justo e santo (Rm 1.21), porém não sabe que as exigências eternas da sua justiça perfeita foram cumpridas pela satisfação vicária de Cristo. (1 Co 1.21) Sabendo por natureza que há um Deus, o ser humano natural não sabe que esse Deus é gracioso para com sua criatura através de Cristo. (1 Co 1.21; At 17.24,25; Mt 28.19,20)

Embora o conhecimento natural de Deus que o ser humano possui coincida, em alguns pontos, com o conhecimento de Deus sobrenatural ou revelado (*articuli mixti*), o teólogo cristão toma por base de tudo quanto ensina acerca de Deus apenas as Escrituras Sagradas, por serem a única fonte e norma de fé designadas por Deus (*principium cognoscendi*). Só elas ensinam as preciosas verdades evangélicas relativas a Deus, pelas quais o ser humano se salva (*articuli puri*). O dogmático luterano Chemnitz escreve sobre isso (*Loci Theol.*, I, 22): "Conhecimento de Deus que salva, mediante o qual obtemos a vida eterna, é o conhecimento que se revela através da Palavra, na qual Deus se dá a conhecer a si e a sua vontade. Deus sujeitou a esta revelação sua Igreja, que conhece, adora e glorifica Deus unicamente como se revelou nesta Palavra, de forma que se pode, por aqui, distinguir a verdadeira e única Igreja de Deus de todas as religiões pagãs." (*Doctr. Theol.*, p.111)

O *conhecimento cristão* de Deus que adquirimos das Sagradas Escrituras, e de nenhuma outra fonte mais, é teísta e trinitário; isto é, o cristão fiel conhece e adora unicamente Deus como Santíssima Trindade - Pai, Filho e Espírito Santo, três pessoas distintas numa só essência inseparável. Esse conhecimento cristão de Deus não constitui mero suplemento ao conhecimento natural de Deus que o ser humano possui, mas uma revelação inteiramente nova, pela qual o ser humano está habilitado a conhecer Deus verdadeira e amplamente (Mt 28.19,20; 1 Co 8.4-6) e, pela fé, adorá-lo como seu Salvador. (Is 41.14; 42.5-8; 43.1-3;10-12; 44.1-8; 45.20-25)

Por essa razão, é indispensável que toda descrição cristã de Deus também encerre a Santíssima Trindade; vale dizer - sempre que o teólogo cristão descreve Deus, deve descrevê-lo como o Deus uno que é Pai, Filho e Espírito Santo. Calov está com a razão, ao dizer (II, 282): "Aqueles que, na descrição de Deus, não incluem uma declaração referente às três pessoas, de modo nenhum apresentam essa doutrina numa forma de todo genuína e completa, uma vez que sem estas não se evidencia ainda qual seja o verdadeiro Deus." (*Doctr. Theol.*, p.117)

2. A Santíssima Trindade

De acordo com as Sagradas Escrituras, Deus é, em essência, um só, porém, nessa uma essência, há três pessoas distintas - Pai, Filho e Espírito

Santo. (Lutero: "*Scriptura Sancta docet esse Deum simplicissime unum et tres, ut vocant, personas verissime distinctas.*" S. L., X, 176ss) A essa doutrina da Escritura a Igreja cristã dá expressão sob o termo "Trindade".

As Escrituras Sagradas ensinam claramente que Deus é um em essência, embora três em pessoa; sua doutrina acerca de Deus, tanto no Antigo como no Novo Testamentos, é exclusivamente monoteísta. De acordo com a Escritura, Deus é um só e, além dele, não há outro Deus. (Dt 6.4: "Ouve, Israel, o Senhor nosso Deus é o único Senhor." (1 Co 8.4: "Não há senão um só Deus.") As Escrituras consideram todos os ídolos dos pagãos como "não sendo deuses"; (Jr 2.11; "ídolos", (*Elilim*), Lv 19.4, ou como coisas que estão inteiramente destituídas de existência real. (cf. as descrições dos ídolos em Is 44.6-20; Jr 2.26-28; Sl 115.1-9; 135.15-17.) Em o Novo Testamento, Paulo escreve com igual ênfase: "O ídolo de si mesmo nada é no mundo." (1 Co 8.4) E disso deduz a doutrina cristã fundamental: "Para nós há um só Deus." (1 Co 8.6)

As Sagradas Escrituras associam o imperativo da adoração divina à verdade suprema da existência de Deus. Esse um Deus verdadeiro, que se revelou na sua Palavra, deve ser adorado e servido por todos os seres humanos. (Êx 20.3: "Não terás outros deuses diante de mim.") (Mc 12.29,30: "Respondeu Jesus: O principal é: Ouve, ó Israel, o Senhor nosso Deus é o único Senhor! Amarás, pois, ao Senhor teu Deus de todo o teu entendimento e de toda a tua força.") Do modo como o politeísmo elimina o verdadeiro conceito de Deus, ele também destrói a verdadeira adoração. Daí os pagãos terem de converter-se dos seus ídolos ao Deus verdadeiro, se quiserem adorá-lo. (At 14.15: "Que destas coisas vãs vos convertais, *apó toutoon toon mataioon,* ao Deus vivo.")

Enquanto que a Bíblia propõe a doutrina da unidade de Deus com a maior seriedade, ela ensina, ao mesmo tempo, que esse um Deus é a Santíssima Trindade. Cristo, ao enviar os seus discípulos a ensinar todas as nações, mandou-os expressamente que batizassem "em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo". (Mt 28.19) "Pai, Filho e Espírito Santo", todavia, são designações de três pessoas; logo a Igreja Cristã ensina com base na Escritura: "Deus é uno e, contudo, nesta uma essência divina, há três pessoas distintas." ("Pai, Filho e Espírito Santo, três pessoas distintas numa única essência e natureza divinas, são um Deus, o qual criou os céus e a terra." *Os Artigos de Esmalcalde*, Prim. Parte). Assim como as Escrituras associam à doutrina o imperativo de que se deve prestar culto a esse um Deus, as Sagradas Escrituras também mandam que se adore esse um Deus verdadeiro na Santíssima Trindade. Dito de outra forma, não se deve adorar só uma pessoa da divindade, mas todas as três. (1 Jo 2.23): "Todo aquele que nega o Filho, esse não tem o Pai." (5.12) "Aquele que não tem o Filho de Deus não tem a vida." (Jo 5.23: "Que todos honrem o Filho, do modo por que honram o Pai. Quem não honra o Filho não honra o Pai que o enviou.") À base dessa clara doutrina da Escritura, *a Apologia da Confissão de*

Augsburgo (Art. I) afirma: "Cremos e ensinamos que há um ser divino, eterno, uno, indiviso, e que, não obstante, há três pessoas distintas num único ser divino, igualmente poderosas, igualmente eternas - Deus Pai, Deus Filho, Deus Espírito Santo. Este artigo temos sempre ensinado em sua pureza e sempre defendido, e temos para nós - disto estando certos - que o mesmo tenha tão forte, justificado e seguro fundamento nas Sagradas Escrituras que a ninguém será possível criticá-lo ou derrubá-lo. Por isso, concluímos com franqueza que são idólatras, blasfemadores de Deus e estão fora da Igreja de Cristo todos quantos pensem e ensinem de modo diverso."

Para que nos seja possível permanecer na doutrina pura da Bíblia acerca da Santíssima Trindade, é indispensável que, à base da Escritura, sustentemos que cada pessoa na divindade é o Deus completo (*totus Deus*), ou que cada pessoa tem a inteira essência divina sem divisão ou multiplicação (*sine divisione et multiplicatione*). "Cada uma dessas pessoas é o Deus completo, fora do qual não há outro Deus." (Lutero) Com a expressão *sine divisione,* queremos dizer que a essência divina com seus atributos não está dividida entre as três pessoas, de forma que o Pai tem um terço; o Filho, um terço e o Espírito Santo, um terço, porém de forma a cada pessoa ter toda a essência divina, inteira e indivisa. Isso não é uma "construção dogmática", mas doutrina bíblica. (Cl 2.3): "Em quem todos os tesouros da sabedoria e do conhecimento estão ocultos." (2.9): "Nele [Cristo] habita corporalmente toda a plenitude da Divindade." Declaramos, com a expressão *sine multiplicatione*, que não há três grupos ou séries distintas de atributos divinos, de forma que o Pai tenha uma série; o Filho, outra e o Espírito Santo uma terceira, mas que uma e a mesma essência, juntamente com todos os seus atributos divinos, cabe ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo, quanto à espécie (*specie*). Acerca do ser humano, é preciso que se diga existirem tantas essências quantas pessoas existem (*quot personae, tot essentiae*). Sobre Deus, porém, as Escrituras Sagradas testificam que as três pessoas da divindade têm uma e a mesma essência com todos os seus atributos no que concerne ao seu número. (*Tres personae, una essentia divina, individua, unus Deus.*) Essa sublime verdade bíblica é ensinada nas passagens que damos a seguir: (Jo 10.30: "Eu e o Pai somos um." *(hen)*, (Jo 5.17: "Meu Pai trabalha até agora, e eu trabalho também") (5.19: "O Filho nada pode fazer de si mesmo, senão somente aquilo que vir o Pai fazer; porque tudo o que este fizer, o Filho também, semelhantemente, o faz.") (10.37: "Se não faço as obras de meu Pai, não me acrediteis.") O Credo Atanasiano confessa essa verdade como segue: "E a fé católica consiste em venerar um só Deus na Trindade e a Trindade na unidade, sem confundir as pessoas e sem dividir a substância.

Pois uma é a pessoa do Pai, outra a do Filho, outra a do Espírito Santo; mas uma só é divindade do Pai e do Filho e do Espírito Santo, igual a glória, coeterna a majestade.

Qual o Pai, tal o Filho, tal também o Espírito Santo. Incriado é o Pai, incriado o Filho, incriado o Espírito Santo. Imenso é o Pai, imenso o Filho, imenso o Espírito Santo. Eterno o Pai, eterno o Filho, eterno o Espírito Santo; Contudo, não são três eternos, mas um único eterno; Como não há três incriados, nem três imensos, porém um só incriado e um só imenso. Da mesma forma, o Pai é onipotente, o Filho é onipotente, o Espírito Santo é onipotente: Contudo, não há três onipotentes, mas um só onipotente.

Assim, o Pai é Deus, o Filho é Deus, o Espírito Santo é Deus; e todavia não há três Deuses, porém um único Deus..." (L.C. Credo Atanasiano, 20,21.3,16,24,25).

Para a mente humana, a doutrina escriturística da Santíssima Trindade é absolutamente incompreensível; pois, à base da Escritura, professamos um Deus indiviso e indivisível, de forma a ser cada pessoa o Deus completo (*totus Deus*); e professamos, contudo, três pessoas realmente distintas, de modo que, quando o Filho se encarnou, somente ele se tornou ser humano, e não o Pai ou o Espírito Santo e quando o Filho sofreu e morreu, somente ele sofreu e morreu, não o Pai ou o Espírito Santo. Essa verdade ultrapassa a razão, pois, de acordo com a razão, a Unidade anula a Trindade e a Trindade, a Unidade. Não pode conciliar a Unidade e a Trindade, tampouco a Trindade e a Unidade. Em conseqüência disso, todos os que erraram nesse ponto, negaram, ou a Unidade ou a Trindade.

3. Controvérsia em Torno da Doutrina da Santíssima Trindade

A doutrina cristã da Santíssima Trindade tem sido energicamente controvertida, em parte, pelos que erraram, negando que houvesse três pessoas (monarquianos, unitários, antitrinitários) e, por outra, pelos que erraram, negando que houvesse uma só essência (triteístas). Os monarquianos podem ser divididos em duas classes: os *monarquianos modalistas* ou *patripassianos*, conhecidos, no Oriente, por *sabelianos*. Esses sustentavam que as três pessoas da Trindade fossem apenas três diferentes energias ou modalidades da mesma pessoa divina, de forma que o Filho e o Espírito Santo seriam meramente manifestações diversas (*prósoopa*) do Pai. Os *monarquianos dinâmicos* ou *adocionistas*, que acreditavam que o Filho fosse mero ser humano; e o Espírito Santo, a potência divina do Pai nas criaturas (Paulo de Samosata, focinianos, arianos, socinianos, unitários, modernistas). Em oposição ao monarquianismo, que nega a existência de três pessoas distintas, a Igreja Cristã sustenta que o Pai, o Filho e o Espírito Santo não são três modalidades ou potências de uma só pessoa, porém três pessoas distintas. Essa verdade se comprova precisamente pelos termos Pai, Filho e Espírito Santo, que jamais designam qualidades ou potências inerentes a uma pessoa, mas sempre pessoas que subsistem por si mesmas (*Conf. Augsb.*, Art. I: "A Palavra *pessoa* não significa uma parte, nem

uma qualidade noutro ser, porém o que subsiste por si, de acordo com o sentido em que os doutores antigos da Igreja usavam esse termo neste respeito.") Essa verdade ainda fica comprovada pelas obras pessoais de cada pessoa em separado, como sejam falar, querer, repreender, etc., que a Escritura não atribui só ao Pai, mas também ao Filho e ao Espírito Santo. (*Actiones semper sunt suppositorum intelligentium,* [...] *opera sunt personis propria.*) Ao Filho a Escritura atribui os atos de conhecer (Mt 11.27); declarar (Jo 1.18); querer (Jo 17.24), etc. Ao Espírito Santo se atribuem os atos de falar (At 28.25); ensinar (Jo 14.26); repreender (Jo 16.8), etc. Essa verdade fica demonstrada, ainda, por passagens expressas da Escritura em que o Pai é considerado outro (*allos*) do que o Filho (Jo 5.32-37), ou em que o Espírito Santo é considerado outro (*allos*). (Jo 14.16)

Da forma como os monarquianos negam a existência de três pessoas na divindade, outros que se desviaram da verdade, negam a Unidade de Deus e ensinam a existência de três essências divinas distintas em vez de uma essência divina indivisa e indivisível. Desses, os triteístas põem as três essências num mesmo plano. Já os subordinacianos as subordinam uma à outra, atribuindo prioridade da essência ao Pai. Todos os subordinacianos negam o verdadeiro Deus-uno e ensinam o politeísmo; pois, se afirmam que o Filho e o Espírito Santo são "Deus num grau inferior" que o Pai, pressupõem três essências divinas distintas, ou três deuses, dos quais um é o supremo Senhor e os outros, divindades subalternas. Em oposição a esse erro, a Igreja Cristã ensina que as três pessoas nesta Divindade estão perfeitamente num mesmo plano, isto é, que são Deus de modo idêntico e num mesmo grau, porquanto a essência divina, que é, numericamente, uma só (una numero essentia), pertence inteira e indivisa a cada pessoa. Essa doutrina fundamenta-se em passagens claras e decisivas da Escritura. Em Mt 28.19, três pessoas diferentes e perfeitamente coordenadas são descritas como de mesmo nome (*ónoma*). Outrossim, atribuem-se ao Filho, bem como ao Espírito Santo: a) os mesmos nomes divinos dados ao Pai, inclusive o *nomem essentiale et incommunicabile, Jeová,* (ao Filho: Jr 23.6; Jo 1.1; ao Espírito Santo: 2 Sm 23.2; At 5.3,4); b) os mesmos atributos divinos, como a eternidade, onipotência, onisciência, onipresença, bondade, misericórdia, etc. (ao Filho: Cl 1.17; Jo 10.28; Jo 21.19; Mt 28.20; 2 Co 13.14; ao Espírito Santo: Hb 9.14; Is 11.12; 1 Co 2.10-12; Sl 139.7); c) as mesmas obras divinas, como a criação, manutenção, os milagres, etc. (ao Filho: Jo 1.1-3; Cl 1.16; Jo 5.17; 6.39; ao Espírito Santo: Sl 33.6; Jó 33.4; At 10.38); d) divina adoração e culto (ao Filho: Jo 5.23: Fp 2.10; ao Espírito Santo: Is 6.3; 2 Co 13.14; Nm 6.26). Eis, pois, como se afirma a verdadeira divindade do Filho e do Espírito Santo de maneira enérgica na Escritura.

Toda vez em que o Pai é chamado a primeira, o Filho, a segunda e o Espírito, a terceira pessoa da Divindade, não vai nisso nenhuma subordinação

ou disparidade com relação ao tempo (*tempore*) ou à dignidade (*natura vel dignitate*), mas isso vem apenas indicar a verdade bíblica de que o Filho provém do Pai (Jo 1.14); o Espírito Santo provém do Pai e do Filho (Mt 10.20; Gl 4.6). Ou melhor, essa ordem de enumeração mostra a maneira divina como as três pessoas subsistem na divindade (*modus subsistendi*). O fato de o Filho ter sido gerado do Pai não o diminui perante o Pai; tampouco a espiração do Espírito Santo torna o Espírito inferior ao Pai e ao Filho, porque a geração e espiração são atos eternos, processos fora do tempo, pelos quais o Filho e o Espírito Santo, juntamente com o Pai, possuem a mesma essência e majestade divinas. O Credo Atanasiano declara: "E dentre estas três pessoas não há primeira nem última, nem maior nem menor; mas todas as três são igualmente eternas entre si, igualmente grandes: Para que, segundo se disse, sejam adoradas três pessoas numa só Divindade e um Deus em três pessoas." Quando Cristo diz de si mesmo: "O Pai é maior do que eu" (Jo 14.28), fala de si quanto à natureza humana no seu estado de humilhação. Atanásio: *Aequalis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem*. O fato de o Pai ser "maior" que o Filho em seu estado de humilhação deixou de ser quando Cristo foi exaltado. (Jo 14.28, Ef 1.20-23; Fp 2.9-11)

Outra vez, quando a Escritura diz que Deus criou o mundo *pelo Filho* (Hb 1.2; Jo 1.3) de nenhum modo ensina qualquer subordinação do Filho ao Pai, mas, ao contrário, o modo divino de operar (*modus operandi*) *ad extra*. Pois que, o Filho sendo do Pai, também a operação dele provém do Pai, ao passo que a do Espírito Santo vem do Pai e do Filho. No entanto, com relação ao número, a operação divina permanece a mesma (*una numero potentia*) e pertence inteira a cada pessoa, de forma que não está distribuída entre as três pessoas. Por essa razão, as Sagradas Escrituras de quando em quando atribuem toda a obra da criação a uma única pessoa apenas, sem nomear as demais. A criação é atribuída, também, ao Filho. (Jo 1.1-3; Hb 1.10) Gerhard escreve (IV, 4): "Porém este um verdadeiro Deus é Pai, Filho e Espírito Santo; por conseguinte, a obra da criação é, na Escritura, atribuída ao Pai e ao Filho e ao Espírito Santo. Acerca do Pai, afirma-se (1 Co 8.6); acerca do Filho (Jo 1.3; Cl 1.16); acerca do Espírito Santo (Jó 26.13; 33.4; Sl 104.30). Por isso, concluímos que a criação é uma ação indivisa unicamente do Deus uno e verdadeiro, a saber: do Pai, do Filho e do Espírito Santo". (*Doctr. Theol.*, p.162) Escreve Hollaz: "Nas Sagradas Escrituras e no Credo Apostólico, atribui-se a obra da criação de maneira muito peculiar a Deus Pai: a) em virtude da ordem da operação: por essa razão, o que de si mesmo tem o Pai a fazer e criar, tem-no o Filho de Deus e o Espírito Santo do Pai; b) em virtude de haver Deus Pai na obra da criação manifestado por sua supereficiente Palavra de comando a sua própria onipotência (Gn 1.3); c) em virtude de a criação constituir a primeira obra *ad extra* e ser, por conseguinte, afirmada, por apropriação, como da primeira pessoa da Divindade". (*Ibid.*)

4. A Doutrina da Santíssima Trindade e a Terminologia da Igreja Cristã

Tem-se debatido a questão sobre se se devem usar termos que não se acham na Escritura, quando apresentada ou ensinada uma doutrina da religião cristã, p. ex., a doutrina da Santíssima Trindade. Em resposta a essa pergunta, dizemos que se podem usar, sem receio, todos os termos que expressem a clara doutrina de Deus como revelada na Escritura, em especial aquelas em que a Igreja Cristã defende a verdade divina contra o erro. Além disso, é preciso afirmar que todos os que crêem conforme a Igreja, também devem falar conforme a Igreja. Quem inventa inútil e frivolamente novos termos, não só traz confusão à Igreja, com expressões novas às quais não se está habituado, como ainda se torna alvo de suspeita por introduzir doutrinas novas e errôneas. Daí ser necessário desencorajar o uso de termos novos na doutrina da Santíssima Trindade.

A Igreja Cristã ensina por uma parte, contra o monarquianismo, por outra, contra o triteísmo, que há três pessoas numa só essência (*tres personae in una essentia, treis hypostaseis kay mia ousia*). Contra o arianismo, em particular, que afirmou ser o *logos* criatura de Deus (*ktisis, poieema*), o Concílio Niceno declarou que o Filho é "de uma só substância" com o Pai (*homoioúsios, coessentialis, consubstantialis*). Esses termos não significam que o Filho apenas seja de essência semelhante com o Pai (*homoioúsios*), porém que essa uma e mesma essência que existe em Deus uma só vez, é igualmente a do Pai e a do Filho (*unius essentiae numero*), de sorte que o Filho é "Deus de Deus" e "verdadeiro Deus do verdadeiro Deus". Essa doutrina é realmente escriturística. (Jo 10.30)

A Palavra essência (*ousia, essentia*), usada com relação a Deus, significa a natureza divina com todos os seus atributos, que existe uma só vez (*singularis*) nas três pessoas (*una numero essentia*). "Entende-se pelo vocábulo *essência* ou *ousia* a natureza divina como esta é em si mesma, sendo ela toda, com seus atributos, muito simplesmente, una e singular, e da mesma forma, também, a essência das três pessoas é uma só." (Baier) Por isso mesmo, o termo *essência* é aplicado a Deus num sentido único. Quando o aplicamos aos seres humanos, a saber, com o intuito de assinalar alguma coisa que é comum a todos os seres humanos, emprega-se o vocábulo como termo genérico (*nomen universale*) ou como substantivo abstrato (*nomen abstractum*), que designa o que não existe concretamente, mas é abstraído dos seres humanos que existem de modo concreto. (Ex: É da essência do ser humano pensar ou querer). Todavia, quando falamos da essência divina que é comum ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo, o termo *essência* não é genérico nem abstrato, mas concreto (*nomen concretum*), designando o que efetivamente e de modo concreto existe e é próprio das três pessoas divinas como uma só coisa, quanto ao número (*numero*). Em outras Palavras, o termo *essência* designa

o próprio Deus conforme existe como Um só em Três. "A essência de Deus é a natureza espiritual e independente de Deus, comum às três pessoas divinas." (Hollaz).

Pelo termo *pessoa* (*persona, hypóstasis*) entendemos, na esfera do pensamento humano, um ser individual e racional que existe por si (*suppositum intelligens*). Dessa forma, todos os seres humanos e anjos são pessoas. Esse vocábulo, quando empregado em relação a Deus, aplica-se num sentido único; porquanto, ao dizermos que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são três pessoas (*personae, hypostaseis, prósoopa*), rejeitamos, em parte, a opinião errônea de que haja três qualidades ou potências (*Potenzen*) e afirmamos que constituem três individualidades racionais. Por outra parte, negamos que as três pessoas sejam três essências distintas ou três deuses distintos, para afirmarmos que, mesmo havendo três individualidades racionais, de modo que o Pai não é o Filho, nem o Filho é o Espírito Santo, as três pessoas só possuem uma e a mesma essência divina quanto ao número (*una numero essentia*) e exercem apenas um e o mesmo poder *ad extra* (*una numero potentia*). Daí serem as três pessoas, pela essência, numericamente, uma só, embora se distingam uma da outra, não só nocionalmente (*notionaliter*), mas de modo real (*realiter*). Em se falando dos seres humanos, aplica-se o axioma: Quantas pessoas, tantas essências (*Quot personae, tot essentiae*); porém, em se falando de Deus, tal axioma não soa bem, visto haver três pessoas divinas distintas e, ainda assim, haver somente uma essência divina ou Deus.

Com respeito ao termo *Trindade*, Lutero admitia que "não soa bem chamar Deus deste modo"; porém acrescenta que, pelo fato de o artigo da Santíssima Trindade ficar tão além de nossa mente e linguagem humanas, Deus terá de perdoar-nos se gaguejarmos acerca dele e o balbuciarmos tão bem como pudermos, contanto que a nossa fé seja pura e reta. O termo *Trindade* apenas exprime a verdade de que Deus é três em pessoa e uno quanto à essência divina. Disso se depreende claramente que o vocábulo *Trindade*, bem como os demais empregados na exposição da doutrina acerca de Deus, não foi criado para satisfazer à razão, mas com o único propósito de dar expressão à doutrina da Escritura referente ao Deus verdadeiro. A razão humana, julgando a doutrina cristã acerca de Deus, terá de escolher entre o unitarismo e o triteísmo. Em outras Palavras, ela terá de negar as três pessoas divinas (*monarquismo*), ou a unidade da essência divina (*triteísmo, subordinacianismo*). Por esse motivo, o teólogo cristão deve desistir, *a priori*, de apresentar a doutrina da Santíssima Trindade com intenção de torná-la compreensível à razão. Toda tentativa, nesse sentido, traz consigo auto-ilusão, isto é, a suposição de que foram esclarecidas coisas que não se podem esclarecer, ou renúncia da doutrina cristã acerca de Deus. No entanto, embora a doutrina da Santíssima Trindade se situe além da razão, nem por isso é contra ela ou contraditória em si mesma, uma vez que não se afirma a unidade

de Deus na mesma conexão que a Trindade. Verdadeira contradição existiria apenas, quando a doutrina cristã afirmasse: "Há uma essência, e há três essências; há uma pessoa, e há três pessoas." A doutrina cristã acerca de Deus, porém, é: "Há uma essência divina, e há três pessoas divinas."

A respeito da relação das três pessoas entre si, a Igreja cristã ensina como segue: A verdadeira distinção entre as pessoas (*realis distinctio, non tantum notionalis*) baseia-se nos fatos de o Pai ter gerado o Filho desde a eternidade (Jo 1.14), ao passo que Pai e Filho espiraram o Espírito Santo. (Jo 14.26; 15.26)

Tais atos divinos de geração e espiração chamam-se atos pessoais (*actus personales*), porque não são comuns às três pessoas, mas pertencem, individualmente, às pessoas na Divindade e as distinguem. As Escrituras atribuem o ato de gerar ao Pai. (Jo 1.14) Por esse ato, o Pai transmitiu ao Filho a plenitude da Divindade ou a completa essência divina. Daí possuir o Pai a essência por inascença (*agenneethoos*), ao passo que o Filho a possui por nascença (*genneethoos*).

A Escritura, além disso, afirma terem o Pai e o Filho espirado o Espírito Santo (Mt 10.20; Gl 4.6); porque, assim como a segunda pessoa se chama Filho do Pai, a terceira pessoa se chama Espírito do Pai e do Filho. Por meio da espiração, o Espírito Santo recebeu a inteira essência divina (Mt 28.19; At 5.3,4), de maneira que, desde a eternidade, é verdadeiro Deus com o Pai e o Filho.

À base dos *atos pessoais ou opera ad intra* (*geração e espiração*), fazemos distinção entre as *notiones personales* das três pessoas: a *agenneesia* (*innascibilitas*) do Pai, a *genneesia* (*nascibilitas*) do Filho e a *ekpóreusis* (*processio, spiratio passiva*) do Espírito Santo, e também entre as *proprietates personales*: a paternidade (*paternitas*) do Pai, a filiação (*filiatio*) do Filho e a procedência (*processio*) do Espírito Santo. *Por propriedades pessoais* entendemos as peculiaridades que uma pessoa da Divindade possui em relação a uma das outras ou a ambas e, por *notações pessoais,* entendemos os sinais pelos quais se pode reconhecer uma pessoa como diferente da outra. Esses termos não devem ser considerados supérfluos. São necessários para distinguir as pessoas divinas, como a Bíblia o faz.

Relacionada com a espiração do Espírito Santo, devemos considerar, também, a questão do *Filioque*, ou seja, se o Espírito Santo também foi espirado pelo Filho. A Igreja Oriental negou o *Filioque*, mas a Igreja Ocidental o afirmou, fundamentada na Escritura. As Sagradas Escrituras atribuem a mesma relação do Espírito Santo para com o Filho como para com o Pai. Assim como ele se chama o Espírito do Pai (Mt 10.20), também se chama o Espírito do Filho. (Gl 4.6) Como é enviado do Pai (Jo 14.26), dele se diz que é enviado, também, do Filho. (Jo 15.26) Porque o Santo Espírito procede também do Filho, Cristo o pôde assoprar sobre os seus discípulos e dá-lo aos mesmos. (Jo 20.22)

Os *actus personales* chamam-se também *operações internas* (*opera ad intra*), por ocorrerem dentro da Divindade e se estenderem de uma pessoa à outra (geração e espiração). Distinguimos as *operações externas* (*opera ad extra*) das operações internas. São as obras em que as três pessoas da Divindade cooperam (criação, redenção, santificação, etc.) Com respeito às operações internas, é apropriado o axioma: "As operações internas estão divididas". (*Opera ad intra divisa sunt.*) Para as operações externas, está o axioma: "As operações externas são indivisas." (*Opera ad extra sunt indivisa*) Esses axiomas expressam a verdade escriturística de que as operações internas são realizadas pelas pessoas individualmente, ao passo que as externas são realizadas conjuntamente pelas três pessoas. Se a Escritura, às vezes, atribui a criação ao Pai, a redenção ao Filho e a santificação ao Espírito Santo, ela o faz por *apropriação*, o que, porém, não exclui a operação divina das demais pessoas. A única *opus ad extra* para a qual não concorreram diretamente o Pai, e, o Espírito Santo, foi a obra da redenção: a encarnação, o padecimento, a morte, a ressurreição e a exaltação de Cristo. Apesar de ser verdade que o Filho foi enviado e sustentado na sua obra redentora pelo Pai e, embora seja igualmente verdade que, para a sua obra, foi ungido com o Espírito Santo (Sl 45.7; Hb 1.9; At 10.38), a Escritura atribui a obra da redenção somente a Cristo. (Ef 2.13; Cl 1.20; 1 Jo 1.7) No intuito de expressar esse caráter único da obra redentora de Cristo, os dogmáticos chamaram-na *opus mixtum*, ou seja, uma obra que Cristo fez sozinho, em cuja realização, porém, não esteve separado do Pai e do Espírito Santo. (Para os *actus personales* compare-se a exposição que Lutero oferece sobre os Três Símbolos, S. L., X, 993ss)

O nome *Pai* é, vez que outra, empregado em relação à *essência* (*ousioodoos*), referindo-se, de igual modo, às três pessoas divinas (Tg 1.17; 2 Co 6.17,18; Lc 12.32) e, vez por outra, em relação às pessoas (*hypostatikoos*), referindo-se unicamente à primeira pessoa da Divindade. (Jo 10.30; 14.9; 1 Jo 2.23) Da mesma forma, o nome *Espírito* é empregado em relação *à essência* (Jo 4.24) e em relação *à pessoa*. (Mt 12.31; Mc 1.10)

Entende-se pelo termo *perichóoreesis* (*immanentia, immeatio, circumincessio*), a inerência mútua e sobremodo íntima (*inexistencia mutua et singularissima*) pela qual uma pessoa está dentro da outra em virtude da unidade da essência divina. (Jo 14.11; 17.21) Por meio desse termo, a Igreja cristã acautela contra o erro de as três pessoas serem consideradas como existentes separadamente, uma ao lado da outra. Com o termo *igualdade*, a Teologia cristã expressa o fato de não ser uma pessoa divina maior que a outra e, com *identidade*, o de as três pessoas possuírem a mesma natureza e, conseqüentemente, cooperarem também nas mesmas *obras externas*. (Jo 5.19,17)

Baseado nas Sagradas Escrituras, Hollaz define as três pessoas como segue: "a) Deus Pai é a primeira pessoa da Divindade, não havendo sido gerado

nem tendo procedência, mas que de eternidade gerou o Filho, substancial imagem sua, e com o Filho de eternidade espirou o Santo Espírito, que todas as coisas criou, mantém e governa, que a seu Filho enviou como Redentor e ao Espírito Santo como Santificador da raça humana. b) O Filho de Deus é a segunda pessoa da Divindade, gerado do Pai desde a eternidade, sendo de mesma essência e majestade com o Pai, o qual juntamente com o Pai desde a eternidade espirou o Santo Espírito e na plenitude do tempo em sua própria pessoa assumiu a natureza humana para poder redimir e salvar a raça humana. c) O Santo Espírito é a terceira pessoa da Divindade, de mesma essência com o Pai e o Filho, o qual de eternidade procede do Pai e do Filho e que no tempo é por ambos enviado a santificar os corações de quantos devam salvar-se." (*Doctr. Theol.*, p.134)

Com relação à terminologia da Igreja a respeito da doutrina de Deus, podemos tomar em consideração a debatida questão sobre se é possível ou não definir Deus pela lógica. Em resposta a essa pergunta, nossos dogmáticos fazem a distinção entre "uma definição perfeita, que esteja perfeitamente conforme os exatos preceitos da lógica, e uma descrição geral tomada da Escritura." (Gerhard) A inadmissibilidade de uma definição de Deus em sentido restrito é, em geral, deduzida: a) da inexistência de gênero, uma vez que Deus não tem gênero real e lógico e b) da divina perfeição de Deus, sendo ele o ser supremo, de modo a não haver nada que esteja além dele. (Gerhard). Apesar de não se poder definir Deus pela lógica do modo como se definem as criaturas, visto ele pertencer a uma classe própria, basta uma descrição geral de Deus, tomada da Escritura, para um conhecimento dele como se requer para a salvação. Coerentemente tem-se descrito Deus como "o primeiro ser que de si mesmo existe e é a causa de todas as demais coisas", ou, de modo mais completo, na expressão de Melanchthon (*Loci Theol.*, I, 13): "Deus é essência espiritual, é inteligente, eterno, verdadeiro, bom, puro, justo, misericordioso, em absoluto livre, de vasto poder e sabedoria - o Pai eterno, que desde a eternidade gerou o Filho, sua própria imagem, e o Filho, imagem do Pai igualmente eterna, e o Espírito Santo, que procede do Pai e do Filho".

5. A Santíssima Trindade Revelada no Antigo Testamento

Todos os cristãos admitem, prontamente, o fato de que a doutrina da Santíssima Trindade vem claramente ensinada no Novo Testamento. Os unitários, que negam até a doutrina do Novo Testamento como prova para a Trindade, estão fora da Igreja Cristã. A Santíssima Trindade revela-se: a) na fórmula solene do Batismo dada por Cristo (Mt 28.19), na qual as três pessoas da Divindade são representadas iguais em autoridade, dignidade e essência: b) na maravilhosa teofania por ocasião do Batismo de Cristo (Mt 3.16,17), onde as três pessoas da Divindade se manifestaram distintamente; c) na bênção inspirada de São Paulo (2 Co 13), em que as bênçãos espirituais das

três pessoas são nomeadas expressamente. Diz-se que Cipriano (falecido em 258) cita a passagem de 1 Jo 5.7 como prova da Santíssima Trindade em sua obra *De Unitate Ecclesiae: "Et iterum de Patre et Filio et Spiritu Sancto scriptum est: 'Et tres unum est'"*. Não obstante, é melhor que não se use essa passagem como prova da doutrina da Santíssima Trindade.

Entretanto, mesmo que todos os cristãos admitam as provas para a Trindade como apresentadas em o Novo Testamento, tem-se alegado que o Antigo Testamento não apresenta a doutrina de maneira tão clara que se possa crer e ensinar essa doutrina à base das passagens do Antigo Testamento. (*Calixto; os teólogos modernos*) A essa imputação, os nossos dogmáticos responderam (*Gerhard, III,* 218): "Não afirmamos que haja no Antigo Testamento a mesma clareza e evidência nos testemunhos referentes à Trindade que há em o Novo; todavia asseveramos que tanto se podem como se devem citar do Antigo Testamento alguns testemunhos para exposição da doutrina da Trindade, visto que Deus assim sempre se revelou desde o começo, a fim de que a Igreja em todos os tempos o pudesse conhecer, adorar e bendizer [...] como a três pessoas distintas numa só essência." (*Doctr. Theol.*, p.157). De fato, o Antigo Testamento não contém apenas meros "indícios" da Santíssima Trindade, mas passagens claras em que, de modo incontestável, se expõe essa doutrina. Tais passagens são aquelas: a) em que Deus fala de si mesmo no plural (Gn 1.26); b) em que o Senhor fala do Senhor (Gn 19.24); c) em que o Filho de Deus é expressamente nomeado (Sl 2.7); d) em que se enumeram distintamente as três pessoas da Divindade (Gn 1.1,2; 2 Sm 23.2; Sl 33.6; Is 42.1; 48.16,17; 61.1); e) em que se repete três vezes o nome de Jeová ou Deus na mesma relação (Nm 6.24-26; Sl 42.1,2; Is 33.2; Jr 33.2; Dn 9.19); f) do triságio dos anjos (Is 6.3); g) em que o Anjo do Senhor (*Maleach Jahweh*) se identifica com Deus (Gn 48.15,16; Êx 3.1-7); h) da referência de Cristo ao Antigo Testamento, quando provou a verdadeira divindade e personalidade divina do Filho de Deus (Mt 22.41,46), comparado com Sl 110.1. Certamente ninguém que não tenha crido no verdadeiro Deus (o Deus triúno) e no verdadeiro Salvador do mundo (a segunda pessoa da Divindade) jamais se salvou, porque essa verdade é afirmada claramente na Escritura. (At 4.12; Jo 5.23; 1 Jo 2.23) Também o plano de salvação ensinado no Novo Testamento não difere daquele que se ensinava no Antigo. (Rm 3.21-24; 4.1-3) Sustentamos, pois, com acerto, que a doutrina da Santíssima Trindade é exposta no Antigo Testamento com tanta clareza, que os crentes daquela época possuíram, certamente, o verdadeiro conhecimento de Deus e do Salvador prometido, seu Filho amado.

6. Essência e Atributos de Deus (De Essentia Et Attributis Dei)

6.1 - A Doutrina em Geral

As Sagradas Escrituras descrevem Deus como o ser supremo (*ens omnium excellentissimum*) ou como a essência absolutamente perfeita. (Dt 10.17): "Deus dos deuses, e o Senhor dos senhores"; (1 Tm 6.15,16): "o bendito e único Soberano", (*monos dynastees*) ou simplesmente como o ser absoluto (*ens primum*), que "é antes de todas as coisas" e em quem "tudo subsiste". (Cl 1.17) Às vezes, a Escritura emprega o nome *deus* ou *deuses* (*dii nuncupativi, legómenoi theoi*) para criaturas, por exercerem funções divinas reais (Jo 10.3; Sl 82.6) ou imaginárias (Dt 4.28) e, por conseguinte, estão revestidos, correta ou falsamente, de autoridade divina. (1 Co 8.5, *propter analogiam quandam, vel veram, vel fictam.*) A Escritura, não obstante, faz clara distinção entre os chamados deuses (*dii nuncupativi*) e o uno, verdadeiro Deus vivo. (1 Co 8.5,6; Mt 19.17) Os juízes (Sl 82.6) e os ídolos (Dt 4.28) são, realmente, chamados deuses (*Elohim, theoi*), porém só Deus é Jeová (*nomen Dei essentiale et incommunicabile*).

Os nomes que as Escrituras Sagradas atribuem ao verdadeiro Deus não são títulos vazios, mas descrevem Deus conforme sua essência, atributos e obras divinos. O próprio Deus explica esse fato como sendo de significado especial, pois diz respeito ao termo "Jeová", nome essencial e incomunicável de Deus, que ele próprio explica o significado: *"Eu sou o que sou"* (Êx 3.14,15), ou divino *ser* eterno e imutável (Lutero: *"lauter Ist"*, isto é, puramente *ser*). Nisso está a explicação por que não se emprega esse nome para criaturas. (Is 42.8: "Eu sou o Senhor, este é o meu nome.") A verdadeira pronúncia do *tetragrammaton* possivelmente seja *Iahweh*, todavia, como já se tornou corrente na Igreja a pronúncia "Jeová", seria pedantismo intolerante insistir nessa suposta "pronúncia original".

Ao descrevermos seres humanos, atribuímos-lhes tanto natureza como atributos. Precisamente assim, as Escrituras, acomodando-se às Leis do pensamento e linguagem humanos, falam de Deus como possuidor, tanto de uma essência divina, como de atributos divinos. Falam dos atributos de Deus, quais sejam: onipotência, graça, o amor, etc., como inerentes à essência divina. Os atributos de Deus, todavia, não são acidentes (*accidentia*), mas a sua verdadeira essência, porque Deus é muito simples em seu divino *ser*. (Êx 3.14,15) "As propriedades ou atributos de Deus constituem a sua verdadeira essência. De Deus nenhum acidente se pode afirmar." Ou digamos: Em vista de não podermos perceber um ser absolutamente simples (*ens simplex*), Deus se revelou graciosamente a nós através de atributos.

Dessa maneira, adquirimos um conceito correto de Deus que, embora incompleto, é essencialmente exato. (1 Co 13.9-12) Gerhard escreve sobre os

atributos divinos (III, 84): "Os atributos existem em Deus de modo inseparável; pois assim como é impossível seja a essência de um objeto separada deste mesmo objeto, é também impossível separarem-se de Deus os atributos, porquanto são a própria essência de Deus." (*Doctr. Theol.*, p.122) E Calov (II, 222): "Se os atributos realmente diferissem da essência ao modo dos acidentes, afirmar-se-ia um composto em Deus." (*Ibid.*) Os nossos dogmáticos estão com a razão quando dizem que "os atributos e a essência divinos diferem realmente, mas apenas de acordo com a nossa maneira de percepção". "*Essentia et attributa in Deo non realiter, sed nostro concipiendi modo differunt; distinguuntur autem et ab essentia divina et inter se propter intellectus nostri imperfectionem. Attributa divina, quamvis in Deo non distincta, in nostris tamen conceptibus distinguenda sunt.*" Uma vez que a Escritura faz cuidadosa distinção entre os vários atributos de Deus, também o teólogo cristão deve fazer como, por exemplo, entre justiça e graça divina, ira e amor divino, etc. Onde não se respeita essa distinção, toda a Teologia torna-se falsa. (cf. a negação da Lei em virtude do Evangelho.)

Enquanto se tratava da doutrina sobre a essência e atributos divinos, entrou em debate a pergunta: "Em que sentido se atribuem essência e qualidades a Deus e às criaturas?" A resposta é: Não de modo unívoco (*univoce*), de maneira a pertencerem a Deus e às criaturas exatamente num mesmo sentido, nem de modo equívoco (*aequivoce*), de forma que os atributos tenham sentido diverso, quando usados com respeito a Deus do que quando empregados com referência às criaturas, mas por analogia (*analogice*), de modo que as propriedades atribuídas às criaturas apresentam certa analogia com os atributos de Deus. Os atributos pertencem, com justiça, a Deus bem como aos seres humanos, porém não de modo idêntico nem tampouco num mesmo grau. Dizendo nós: "Vive Deus, e vive o ser humano", ou: "Deus ama, e ama o ser humano;" atribuímos a Deus vida e amor perfeitos, absolutos e independentes, mas, ao ser humano, vida e amor imperfeitos, relativos e dependentes. Os mesmos atributos que Deus, em si mesmo, compreende como sua essência perfeitíssima e divina, o ser humano de Deus os tem como dom gratuito dele e não como sua essência, mas como acidentes, que podem perder-se. (Cl 1.17): "Ele é antes de todas as coisas. Nele tudo subsiste." (At 17.28): "Nele vivemos, e nos movemos, e existimos." A diversidade básica entre o Criador e as criaturas também determina a diversidade na possessão de atributos. A importância de uma decisão correta dessa questão transparece no seguinte: Se atribuímos a Deus e às criaturas essência e propriedades de modo unívoco (*Duns Scotus V* 1308), está negada a diferença essencial entre Deus e as criaturas, e as criaturas se coordenam a Deus e se tornam divinas (*panteísmo*). Se, porém, atribuímos, a Deus e às criaturas, essência e atributos de modo equívoco (*Pedro Auréolo, V 1321; os franciscanos*), é impossível conhecermos a Deus (*agnosticismo*), pois não saberemos dizer o que os atributos significam em Deus. (*Que sentido há em dizer-se que Deus é amor? 1*

Jo 4.16). Se atribuímos, por analogia ou semelhança, essência e propriedades a Deus, então nos elevamos, na contemplação de Deus, da imperfeição dos atributos humanos à perfeição absoluta dos divinos. (Is 49.15) Agostinho diz: *"Condescendit nobis Deus, ut nos consurgamus."*

Têm-se dividido os atributos em negativos e positivos, ou quiescentes e operativos, ou absolutos e relativos, ou imanentes e emanantes, etc. Contudo, não importa como possamos classificar os atributos divinos, em todo caso devemos adquirir noção deles tão só das Sagradas Escrituras, jamais da razão ou especulação. Em outras Palavras, o próprio Deus é quem nos deve informar do que nos cumpre entender por onipotência divina, amor divino, graça divina, etc. Muitos erros perniciosos advieram do fato de haverem teólogos determinado os atributos divinos *a priori*, ou seja partindo da razão. Por exemplo, pessoas há que, tomando por base o amor divino, erram negando a justiça divina e a necessidade da satisfação vicária de Cristo (o modernismo, o unitarismo) e a possibilidade do castigo eterno (o russelismo, o universalismo). Tal como sucede com a doutrina da Santíssima Trindade, também a da essência e dos atributos divinos transcende a razão, pois Deus é um *ser* absolutamente incompreensível; dos atributos de Deus só sabemos o tanto que ele mesmo nos revelou.

Em dias recentes, os dogmáticos classificaram os atributos divinos de acordo com a relação e não-relação de Deus com o mundo (*Bezogenheit und Abgezogenheit zur Welt*), ou de acordo com a essência absoluta de Deus (eternidade, etc.), a sua soberania absoluta (onipotência, etc.) e sua absoluta bondade (amor, etc.) ou de acordo com a divina existência, conhecimento e vontade, etc. Conquanto algumas dentre essas classificações sejam muito úteis e recomendáveis, em geral as classificações modernas em muito pouco melhoram as de nossos velhos dogmáticos no que tange ao seu valor *prático*. Todas as classificações dos atributos divinos são, mais ou menos, inadequadas.

6.2 - Os Atributos Negativos

São negativos os atributos pelos quais todas as imperfeições que verificamos nas criaturas são segregadas de Deus, visto nada se poder atribuir a ele que, de algum modo, seja imperfeito. Chamam-se, também, *quiescentes* (*anenérgeeta*), pois nenhuma relação específica têm com os atos de Deus, ou atributos *imanentes* (*absoluta*), porque descrevem a essência divina como absoluta e independente. São estes atributos: a divina unidade, simplicidade, imutabilidade, infinidade, imensidade, eternidade, onipresença.

a. *Unidade divina* (*unitas*) é o atributo de Deus em virtude do qual a essência divina é absolutamene uma só; não só indivisa, como também indivisível. A Deus atribui-se unidade *de modo absoluto*, isto é, a essência divina não é nem dividida nem divisível (Jo 4.24; Êx

3.14,15), e *de modo exclusivo*, visto não haver nenhum Deus além de Deus. (Dt 6.4; 4.35. (cf. *Doctr. Theol.*, p.118ss)

b. *Simplicidade divina* (*simplicitas*) é o atributo de Deus, segundo o qual ele não é verdadeira e realmente composto de matéria e forma, de partes integrais, de substância e acidente, de natureza e subsistência. Escreve Hollaz: "Diz-se que Deus é uno, não segundo a espécie (*specie*), mas quanto ao número (*numero*), porquanto é um ser inteiramente só, que não só não está em si mesmo dividido, mas que também é indivisível em razão da inteira simplicidade da divina essência, já que em Deus não há composição." (Êx 3.14,15: "*Eu sou o que sou*"). O atributo da espiritualidade (Jo 4.24) está contido no da simplicidade.

c. *Imutabilidade* (*immutabilitas*) é o atributo de Deus segundo o qual ele não é suscetível à mutação de espécie alguma, nem quanto à existência (Rm 1.23; 1 Tm 1.17; 6.16) nem quanto a acidentes (Tg 1.17), nem quanto à vontade ou propósito. (Nm 23.19; Pv 19.21; Ml 3.6) Quando as Escrituras atribuem a Deus alteração de idéia (Gn 6.6; 1 Sm 15.11) ou mudança de lugar (Gn 11.5), elas o fazem por acomodação ao nosso modo de perceber as coisas. Essas passagens não afirmam que Deus esteja sujeito a mutações como sucede aos seres humanos. (1 Sm 15.29) Devem, porém, ser entendidas de modo condizente com Deus (*theoprepoos*). Gerhard escreve (I,110): "Os afetos que a Escritura atribui a Deus não provam nenhuma mutabilidade da essência divina; porquanto as coisas que se dizem de maneira antropopática (*anthroopopathoos*) devem ser interpretadas de modo condizente com Deus (*theoprepoos*)." A Escritura, pois, fala de Deus de duas maneiras: a) como ele é em si mesmo: imutável e incorruptível, exaltado para sempre acima do espaço e do tempo, (1 Sm 15.29; Sl 90.4); b) como se adapta à nossa concepção de espaço e tempo. (1 Sm 15.11; Gn 11.5) Onde quer que a Escritura descreva Deus em forma e sentimentos humanos ou antropopáticos, isso não acontece como mero *modus loquendi*, mas como descrição fiel de Deus, embora de acordo com nosso modo humano de percepção. Quando se diz que o Deus imutável está irado com os maus e é zeloso de seus pecados (1 Pe 5.5; Lc 1.52,53) ou é gracioso para com os pecadores penitentes, devemos considerá-lo precisamente como tais expressões o descrevem, embora de um modo que esteja em harmonia com sua perfeição divina. *In Deum nulla cadit mutatio.*

À pergunta sobre se a obra da criação ou da encarnação transformou o Deus imutável, Gerhard responde do seguinte modo (I, 124): "De maneira nenhuma; porquanto no tempo fez o que de eternidade em sua vontade imutável determinara." A razão disto é evidente. A criação não foi qualquer coisa que

houvesse ocorrido em Deus (panteísmo), porém, ao contrário, algo fora de Deus (dualismo cristão), a saber, o dar a existência a coisas que não havia antes, mas que desde a eternidade haviam sido por Deus determinadas (decreto da criação). Também a encarnação não constituiu nenhuma transformação na essência divina, mas a admissão da natureza humana na pessoa do *logos*, segundo determinação de Deus desde a eternidade (decreto da redenção).

d. *Infinidade divina* (*infinitas*) é o atributo de Deus segundo o qual Deus não se restringe a limitações de tempo (eternidade) ou espaço (imensidade). A Escritura atribui infinidade a Deus a) quanto à sua essência (Sl 145.3); b) quanto aos seus atributos (Sl 147.5). Daí dizermos corretamente que não só Deus em si (essência divina) é infinito, mas que também são infinitos o seu conhecimento, poder, sabedoria, graça, amor, etc.

e. *Imensidade divina* (*immensitas*) é o atributo de Deus segundo o qual ele não pode ser medido ou compreendido por nenhuma circunscrição local. (Jr 23.24; 1 Rs 8.27) Quenstedt define a divina imensidade, como "onipresença intérmina por virtude da qual Deus não pode senão estar presente em toda a parte em sua própria essência", ou como "a interminabilidade absoluta da essência divina". Ainda que não se pode medir ou compreender Deus por nada que seja finito (Is 40.14-47), não devemos julgar isso pela nossa razão (unitários), mas considerá-lo precisamente como a Bíblia o descreve (1 Tm 6.16), isto é, como o divino *ser* que está exaltado sobre todas as criaturas.

f. *Eternidade divina* (*aeternitas*), assim chamada de modo absoluto (em oposição a "largo tempo"), é o atributo segundo o qual a essência divina está sem princípio nem fim, sem sucessão nem mutação. (Sl 102.27; 90.2; Gn 21.33; Is 40.28; 1 Tm 1.17; Ap 1.4; etc.) A Escritura usa a doutrina dos atributos divinos, tanto para advertência nossa, como para nossa consolação. Quando nos opomos a Deus, opomo-nos àquele um ser divino imutável, infinito, imenso, eterno cuja ira e castigo não têm fim. (2 Ts 1.9) Por outra, quando nos confiamos a Deus, depositamos nossa confiança naquele um ser divino, imutável, infinito, imenso, eterno cujo amor e misericórdia igualmente não têm fim. (1 Ts 4.17; 2 Co 5.1)

Conjuntamente com a eternidade de Deus, podemos considerar também a sua aseidade (*aseitas*) divina, segundo a qual Deus existe por si só e é independente de tudo o que há fora dele. (Rm 11.33-36) (*Aseitas est attributum, quo Deus liberrima ipsius causa est et nemini quidquam debet, sed ipse solus est rerum omnium Auctor*).

g. Onipresença divina (*omnipraesentia*) é o atributo de Deus segundo o qual ele está presente de modo ilocal, porém essencial em toda a

parte. Quenstedt: "Deus está efetivamente presente a todas as suas criaturas." A respeito da onipresença de Deus, cumpre-nos anotar o seguinte:

h. Deus é onipresente quanto à sua essência e não somente à sua operação divina. (Jr 23.24) Vale dizer: Deus jamais opera *in absentia* (calvinistas), porque onde quer que opere, aí está. (Sl 139.7-10) Gerhard escreve (III, 122): "Deus está presente a todas as coisas, não só quanto à virtude e eficácia nem só quanto à vista e conhecimento, mas também em sua essência completa e individual; porquanto é imenso e infinito, não só em poder e conhecimento, como ainda em essência." (*Doctr. Theol.*, p.12)

A Escritura atribui a Cristo, segundo a sua natureza humana, a presença local (*praesentia localis)* (Lc 2.12), presença ilocal (*praesentia illocalis*) (Jo 20.19) e presença repletiva (*praesentia repletiva*). (Ef 1.23; 4.10)

2. Deus está presente em todas as criaturas, contudo nunca constitui parte delas, mas sempre permanece o Deus transmudado, transcendente. *Deus nunquam in compositionem creaturarum venit*. A onipresença de Deus, portanto, não deve ser entendida em sentido de imanência panteísta. Apesar de ser verdade que Deus está tão intimamente ligado a todas as criaturas, que elas vivem, se movem e existem nele (At 17.28; Cl 1.7), apesar disso, a diferença entre Deus e as suas criaturas continua sendo tão grande como a que há entre o infinito e o finito. (Nm 23.19; 1 Sm 15.29) Gerhard escreve (III, 122): "Deus está presente em toda a parte, não *synektoos*, de molde a ser compreendido, mas *synektikoos*, de molde a compreender e conter todas as coisas." (*Doctr. Theol.*, p.125) Novamente: "Os escolásticos dizem que Deus está em toda a parte, não de modo local ou por circunscrição [...] nem de modo definitivo [...], porém de modo repletivo; todavia não se deve entendê-lo de modo material e corpóreo [...] mas de modo divino, de sorte que Deus, a despeito de não estar confinado a nenhum lugar em virtude da imensidade de sua essência, abrange contudo todos os lugares." (*Ibid.*) Contra a objeção de que não possa estar presente em "lugares impuros" (Erasmo), cumpre-nos manter que "Deus está em toda a parte e enche todas as coisas." *Deum esse ubique et replere omnia.* (Lutero) Que Deus está em toda a parte *enter et potenter*, é uma clara doutrina escriturística. (Ef 1.20-23; 4.10)

3. Deus é onipresente, porém: a) sem multiplicação (*multiplicatio*) de sua essência (*politeísmo*); b) sem extensão (*extensio*); c) sem contração (*rarefactio*); d) sem divisão (*divisio*); e) sem mescla (*commixtio*). Não devemos tomar a onipresença de Deus em sentido corpóreo, como se ele, quando presente, ocupasse espaço ou estivesse sujeito ao espaço (1 Rs 8.27; Is 66.1); porque "a presença de Deus é ilocal, indivisível, incompreensível para a nossa razão, efetiva e operativa, em si compreende todas as coisas." (Gerhard) A doutrina verdadeira da onipresença de Deus é de especial importância para a exata compreensão da Santa Ceia (*presença real*).

Em conexão com a doutrina da onipresença divina, podemos considerar alguns quesitos. Como primeiro temos: "O universo é infinito?" ou: "Haverá algum espaço fora deste universo?" Tomando-se por base a Escritura, essas perguntas terão resposta negativa, uma vez que o espaço pertence à criação, e todas as criaturas estão em Deus. (Cl 1.17; At 17.28) Afirmar a infinidade do espaço eqüivaleria a deificar o universo que, como criatura, é finito. *Deus dat loco et rebus, quae sunt in loco, suum esse.* Em segundo lugar, temos a pergunta: "Há nas manifestações divinas de ira ou graça qualquer aproximação especial da essência divina (*specialis approximatio essentiae divinae*)?" Em vista da imensidade de Deus, a resposta é negativa, porquanto a essência divina jamais é produzida pelas criaturas, mas sempre está presente. Todavia, como expressões de sentimentos humanos, passagens da Escritura como Jo 14.23; Gn 11.5 devem ser consideradas, não como mero modo de falar (*modus loquendi*), mas como afirmação de verdade que, entendida corretamente (*theoprepoos*), se destina ao nosso conforto e advertência. A última pergunta que temos: "Deus operou segundo a sua essência antes da criação?" - deve-se classificar entre as questões insensatas, que não têm utilidade e são fúteis. (Tt 3.9) Uma vez que Deus nada revelou com respeito a qualquer obra criadora anterior à criação do mundo, nenhum proveito há na especulação humana acerca desse ponto. Apesar disso, não devemos considerar Deus como se tivesse estado sempre inativo; por outra, não temos nenhum fundamento escriturístico para admitir que Deus tenha criado um universo anterior ao mundo atual. A advertência que se extrai da onipresença de Deus claramente se deduz de Jr 23.24; Sl 139.7ss, o conforto de Sl 23.4; Mt 28.20.

6.3 - Os Atributos Positivos

São atributos positivos (*attributa energeetika, positiva, operativa, transeuntia, relativa*) aqueles por meio dos quais atribuímos a Deus, num sentido específico e singular, todas as perfeições que deparamos nas suas criaturas. Eles são: vida, conhecimento, sabedoria, vontade, santidade, justiça, verdade, poder, bondade (graça, misericórdia, amor, longanimidade, etc.).

a. *Vida divina* (*vita*) é o atributo de Deus mediante o qual ele sempre é e se mostra ativo. Deus, em particular, é vida 1) essencialmente, visto ser ele *autózoos* e possuir vida *en heautoo.* (Jo 5.26) Ele é vida em si mesmo e de si mesmo, por virtude da sua própria natureza e essência; 2) *efetivamente*, visto ser ele a causa e origem de toda a vida fora dele. (At 17.28; Dt 32.39) Esse atributo expressa-se de modo negativo pela *imortalidade* (1 Tm 6.16), e *incorruptibilidade.* (Rm 1.23; 1 Tm 1.17) Deus, em contradição aos ídolos dos gentios, é o "Deus vivo" (At 14.15), ao qual todas as criaturas devem a sua existência. (At 17.25) A advertência que vem presa a esse atributo se deduzirá de Hb 10.31; o consolo, de 1 Tm 3.15; 4.10.

b. *Conhecimento divino* (*scientia*) é o atributo de Deus mediante o qual, por um ato simples e eterno de sua mente, ele conhece todas as coisas que existiram, existem e hão de existir ou até poderão, de qualquer maneira, existir, isto é, todas as coisas que são condicionalmente futuras ou possíveis. (1 Sm 2.3; 1 Jo 3.20; 1 Rs 8.39; Sl 7.9; 34.15; 139.1; Pv 15.3) O conhecimento de Deus se diferencia do conhecimento humano: a) por sua extensão, pois Deus conhece todas as coisas (Jo 27.17: *omniscientia*), as coisas futuras (Is 41.22,23: *praescientia*), todas as coisas possíveis ou condicionalmente futuras ou possíveis (1 Sm 23.12; Mt 11.23: *scientia de futuro conditionata, scientia media*). b) pelo seu modo de conhecer, porquanto Deus sabe todas e quaisquer coisas mediante um ato simples e eterno de sua mente. (*Deus res non per species intelligibiles, sed in se sive in esse proprio cognoscit. Homo res adspicit, Deus perspicit.*) Ele conhece os pensamentos dos seres humanos. (1 Rs 8.39; At 15.8; Jo 2.25) A revelação do conhecimento perfeito de Deus deve servir-nos de advertência (Is 41.22,23; Sl 139.12) e de consolo (Is 66.2; Mt 6.32). A fim de descrever o perfeito conhecimento de Deus, nossos dogmáticos o dividiram em: 1) *conhecimento natural* (*scientia naturalis, essentialis*), segundo o qual Deus se conhece perfeitamente; 2) *conhecimento livre* (*scientia libera*), segundo o qual ele sabe todas as coisas fora dele e 3) *conhecimento mediato* (*scientia media*), segundo o qual ele conhece todas as coisas possíveis e condicionalmente futuras.

Nessa conexão, podemos considerar a importante pergunta: "Como a presciência infalível de Deus concorda com a liberdade da vontade do ser humano e a responsabilidade humana?" A pergunta é importante, uma vez que os seres humanos, com base na presciência infalível de Deus, negaram a liberdade da vontade e a responsabilidade humana (*estoicismo*), ou, com base na responsabilidade humana, a infalível presciência ou onisciência de Deus (*ateísmo, agnosticismo*). Embora a pergunta encerre mistérios que não podemos desvendar nesta vida, a Escritura ensina o seguinte: a) A presciência de Deus abrange todas as coisas e é infalível. (Sl 139.1-4; Ap 3.15). b) Ela não é a causa eficiente do que ele prevê. A *Fórmula de Concórdia* ensina acertadamente: "A presciência de Deus nada mais é do que Deus saber todas as coisas antes de as mesmas ocorrerem, como está escrito em Dn 2.28. Esse atributo estende-se, igualmente, aos piedosos e aos maus; não é, contudo, causa do mal, seja do pecado, o praticar-se o que é errado (que originalmente procede do diabo e da vontade má e perversa do ser humano), seja da perdição dos seres humanos, da qual lhes cabe a culpa. O pressentimento divino apenas dispõe os fatos em ordem, traçando-lhes um limite quanto ao tempo que devem durar e, dessa maneira, apesar de ser mau em si mesmo, tudo deverá reverter para a salvação dos seus escolhidos." (Epítome, XI, 2.3)

Nossa Confissão distingue corretamente entre a presciência divina e a origem do mal e entre a presciência divina em geral e a presciência divina especial (Am 3.2; Gl 4.9: *nosse cum affectu et effectu*), à qual os santos de Deus devem a sua eleição e salvação. (Rm 8.29,30): "Os que de antemão conheceu, também os predestinou." No que concerne aos mistérios que subsistem apesar dessas revelações, a *Fórmula de Concórdia* exorta todos os crentes a "não arrazoarem nos seus pensamentos, não tirarem conclusões nem fazerem sindicância acerca dessas questões por curiosidade, mas aderir à Palavra revelada, para a qual ele nos chama a atenção." (*Decl. Sól.*, XI 54-57)

Se alguém fizer a pergunta: "Ocorre tudo conforme Deus conhece antecipadamente?" - a resposta será afirmativa. Se se fizer a pergunta : "Os seres humanos agem sob coação?"- a resposta será negativa. A traição de Cristo por parte de Judas foi uma consumação voluntária do mal. (Jo 14.29-30) Bem assim a confissão de Cristo por parte de Pedro foi uma consumação voluntária do bem. (Jo 6.65-71) Nenhum dos dois agiu sob coação, embora um estivesse debaixo do pecado, o outro debaixo da graça. As Escrituras excluem, com rigor, todas as especulações fatalistas e deterministas.

Embora não haja em Deus um *prius* nem um *posterius*, porém tudo perante ele está de contínuo presente (Hb 4.13), a Bíblia fala da presciência de Deus (praescientia) para acomodar-se ao nosso fraco entendimento (*praescientia*), porquanto nenhuma idéia fazemos do perpétuo "hoje" ou "presente" (Sl 2.7) Precisamente desse modo, o teólogo cristão tem de falar, ao descrever o conhecimento divino acerca de fatos futuros. A pergunta sobre se se pode atribuir a presciência também aos seres humanos, aos anjos e aos espíritos dos finados deve ser respondida com negativa. (Mt 24.36; Mc 13.32)

c. *Sabedoria divina* (*sapientia*) é o atributo de Deus por meio do qual ele dispõe e ordena, da maneira mais admirável, todas as coisas para consecução do fim ao qual visa. (Jó 12.13; 28.20; Rm 11.33) A sabedoria de Deus está intimamente ligada ao seu conhecimento. Não raramente ambos aparecem juntos. (Rm 11.33: *sophias kai gnóoseoos*; 1 Co 12.8: *logos sophias, logos gnóoseoos*) Apesar de a Escritura não estabelecer uma distinção exata entre ambos esses atributos, podemos fazer diferença entre eles tal qual fazemos entre inteligência e sabedoria, de forma a indicar *sophia* à aplicação prática de *gnoosis*. A Escritura atribui sabedoria a Deus especialmente: no reino da natureza (Sl 104.24: criação e conservação) e no reino da graça. (1 Co 2.6ss) Daí não devermos criticar a sabedoria do Deus que é, só ele, sábio. (1 Tm 1.17; Rm 16.27) Os modernistas e ateus criticam-no ao rejeitarem a Escritura como única fonte da verdade e ao blasfemarem o método divino da criação (relato mosaico da criação) e o da redenção (*satisfactio vicaria*), mas, pelo contrário, devemos admirá-lo e adorá-lo (Rm 11.33), com reverência e temor.

d. *A vontade divina* (*voluntas*) tem sido considerada pelos nossos dogmáticos, algumas vezes, como atributo à parte e, outras como suplemento do atributo divino da sabedoria. No primeiro caso, deduzem da vontade de Deus os atributos da santidade, justiça, verdade, bondade, etc. (Baier) É indiferente a maneira como se trata do assunto enquanto a doutrina sobre que se versa for escriturística.

Assim como a Escritura atribui a Deus entendimento inteligente (Rm 11.34: *noun*), também lhe atribui vontade. (1 Tm 2.4; Jo 6.40; 1 Ts 4.3). A vontade de Deus é a própria essência divina, que consiste na procura do bem e na oposição ao mal. Quanto às causas da vontade divina (*causae voluntatis divinae*), a Escritura descreve Deus a) em sua majestade suprema como independente de qualquer coisa que existe fora dele, ou como absolutamente soberano em si mesmo. (Rm 11.36) Visto desse modo, Deus não é movido por nada senão por si mesmo. Nele coincidem causa e efeito. *Non sunt in Deo causae formaliter causantes*. A Escritura, todavia, também fala de Deus b) do ponto de vista da compreensão humana; vale dizer - uma vez que Deus é incompreensível em sua essência divina para nós, ela nos leva a, nele, distinguirmos entre causa e efeito e o considerarmos provocado à ira pelo pecado (Jr 2.19), e compelido à graça pela redenção de Cristo. (Rm 3.24) *In Deo sant causae virtualiter causantes*. Somente quando falamos de Deus da maneira como a Escritura o faz aqui, é que podemos distinguir corretamente entre Lei e Evangelho.

Muito embora haja uma só vontade em Deus, idêntica à sua divina essência (não há vontades contraditórias), ainda assim podemos, com base na Escritura, fazer distinção entre:

1. *A primeira e segunda vontades divinas* (*voluntas prima, voluntas secunda, voluntas antecedens, voluntas consequens*). A primeira vontade de Deus (*voluntas antecedens*) é a vontade pela qual ele deseja seriamente a salvação de todos os pecadores. (Jo 3.16,17) A segunda vontade (*voluntas consequens*) é a vontade pela qual ele julga e condena todos quantos rejeitam a sua graça em Cristo Jesus. (Jo 3.18) Mantemos essa distinção contra a eLeição dupla do calvinismo, segundo a qual Deus elegeu alguns para a salvação e outros para a condenação desde a eternidade.

2. *A vontade divina irresistível e resistível (voluntas irresistibilis, voluntas resistibilis).* A vontade de Deus é irresistível toda vez que se exerça de modo absoluto, ou toda vez que Deus aja em sua majestade e soberania absolutas. (Criação, Juízo Final, 2 Co 5.10; Mt 25.31ss) Ela é resistível toda vez que exercida por meios. (a rejeição da graça divina oferecida no Evangelho, Mt 23.37) Contudo, não se deve abusar nem desta nem da primeira distinção no interesse do sinergismo.

3. *A vontade divina absoluta e mediata (voluntas absoluta, voluntas ordinata).* A vontade absoluta de Deus exerce-se sem meios (Jo 2.1-11; Lc 1.15); a vontade mediata, porém, ocorre por meios (conversão pelos meios da graça. Rm 10.17; Tt 3.5; 1 Pe 1.23ss; Mc 16.15; Mt 28.19,20) Rejeitar os meios da graça de divina ordenação significa aceitar o erro dos entusiastas.

4. *A vontade divina graciosa e condicional (voluntas gratiae, voluntas conditionata).* A vontade graciosa de Deus realiza-se na salvação dos seres humanos, pois ele deseja que todos os seres humanos sejam salvos pela graça, mediante a fé, sem as obras da Lei (boas obras). Rm 3.28; Ef 2.8,9; Rm 11.6; Gl 3.10ss. Pela vontade condicional, Deus requer perfeita obediência de todos quantos se queiram salvar pela Lei. (Gl 2.12; 3.10) Desde a queda em pecado, nenhum ser humano pode salvar-se pelas obras da Lei. A vontade condicional de Deus, após a queda, constitui uma severa censura à estupidez de pretender-se a salvação pelas obras. (Lc 10.28)

5. *A vontade divina revelada e oculta. (voluntas revelata, signi; voluntas abscondita, beneplaciti)* A vontade revelada de Deus abrange toda a revelação da Escritura. (1 Co 2.12-16) A vontade oculta de Deus inclui todas as coisas que ele deixou sem revelar na sua Palavra. (Rm 11.33,34) Embora devamos estudar com diligência a vontade de Deus revelada nas Sagradas Escrituras, a tentativa de sondar a sua vontade divina oculta será condenada como louca.

e. *A santidade divina* (*sanctitas*) é o atributo divino que exige, de conformidade com a própria Lei divina, tudo o que é justo e bom. (Dt 32.4; Sl 92.15; Lv 11.44; 1 Pe 1.15) Deus, em particular, é santo a) *essencialmente*, por isso que em virtude de sua divina essência, é exaltado no mais alto grau sobre todas as criaturas. Nesse sentido, santidade indica a majestade suprema de Deus e compreende todos os demais atributos seus (Is 6.3; Jo 12.4); b) *eficientemente*, pois é o autor de toda a *santidade* e está em oposição direta ao pecado. (1 Pe 1.16; Lv 11.44,45) A santidade de Deus deve induzir-nos a que nos mostremos perante a sua face com grande reverência. (Gn 18.27; Êx 3.5) Ao mesmo tempo, com grande ousadia, visto haver Cristo, por sua satisfação vicária, estabelecido a paz entre o santo Deus e o ser humano pecador. (Rm 5.1; 5.10; Ef 3.11,12)

f. *A justiça divina* (*iustitia*) é o atributo de Deus por causa do qual ele é perfeitamente justo e reto em sua essência divina. (Sl 92.15) De conformidade com a sua essência perfeita e reta, requer dos seres humanos o que é justo. (Os 14.9; Sl 1.5,6) Hollaz define, com acerto, a justiça de Deus da maneira que segue: "A justiça é um atributo divino por virtude do qual Deus quer e faz tudo aquilo que está de

conformidade com a sua Lei eterna (Sl 92.15), também prescreve Leis adequadas às criaturas. (Sl 19.7) Igualmente cumpre as suas promessas feitas aos seres humanos. (Is 45.23) Recompensa o bem (Rm 2.5-7; 2 Ts 1.6,7) e castiga os maus (Sl 119.137; Rm 1.32; At 17.31; 2 Ts 1.6; Rm 3.8,19)." Uma vez que Deus é Deus, ele é *exlex*, isto é, não está debaixo da Lei, mas é, ele mesmo, a norma perfeita de justiça. *Deus iustus est, quia omnia suae legi conformiter vult aut facit.*

Aplicada aos seres humanos, a justiça de Deus é a) *iustitia legalis*, ou a justiça divina revelada na Lei e b) *iustitia evangelica*, ou a justiça divina revelada no Evangelho que foi assegurada aos pecadores mediante a satisfação vicária de Cristo. *A iustitia legalis*, por sua vez, se poderá descrever como a) *legislatoria*, por isso que é a norma da justiça humana (Mt 22.37ss); b) *remuneratoria*, porque recompensa o bem (2 Tm 4.8); c) *vindicativa* (*punitiva, ultrix*), pois pune o mal. (2 Ts 1.4-10) *A iustitia evangelica* constitui a essência da religião cristã, porquanto nela repousa a salvação do ser humano. A pergunta sobre se Deus, de conformidade com a sua *iustitia vindicativa*, pune o pecado adequadamente, deve ter resposta afirmativa.

g. *A verdade divina* (*veracitas*) é o atributo de Deus que lhe possibilita ser infalível em falando a verdade e cumprindo as suas promessas. (Nm 23.19; Hb 6.18; Dt 32.4) A revelação desse atributo envolve peculiar condescendência da parte de Deus, visto que o ser humano, por incredulidade, põe em dúvida tanto as ameaças da Lei, como as promessas do Evangelho. (Sl 90.11; Is 53.1; Jo 12.38) Precisamente por causa da incredulidade humana, Deus revelou-nos por graça que, enquanto todos os seres humanos são mentirosos (Sl 116.11; Rm 3.4), ele mesmo é a Verdade. (Tt 1.2; Jo 3.33; Hb 6.18; Mt 24.35; Jo 10.35) Em vista da verdade divina, devemos temer a sua ira (Gl 6.7) e confiar nas suas promessas. (Rm 10.11; Tt 1.2)

h. *O poder divino* (*potentia*) é o atributo de Deus que lhe permite efetuar tudo o que é passível de realização sem que implique uma contradição em sua essência divina. Assim Quenstedt define o poder de Deus (I, 293): "Poder é aquilo mediante o que Deus independentemente, por meio da atividade eterna da sua própria essência, pode fazer absolutamente tudo o que não envolva contradição." (*Doctr. Theol.*, p.120) O poder perfeito de Deus se distingue do poder imperfeito e relativo do ser humano quanto ao modo e à extensão. Pelo que respeita ao primeiro, o poder de Deus é a sua vontade (Gn 1.3; Sl 115.3) (*Deus producit volendo.*), ao passo que, pelo que respeita à segunda, o seu poder abrange todas as coisas que estão conformes à sua essência perfeita. (Mt 19.26; Lc 1.37) Por ter Deus poder infinito, não devemos falar dele como se se houvesse exaurido ao criar este universo (*panteísmo*). Tampouco devemos sugerir ao poder de Deus o que, em

nossa opinião, lhe cumpre fazer. Está visto que é uma blasfêmia a conclusão dos teólogos racionalistas de que, por ser onipotente, Deus deverá perdoar o pecado sem padecimento e morte vicários de Cristo.

Deus exerce o seu poder de duas maneiras, a saber: a) com o uso de meios (*causae secundae*) e b) sem meios. O primeiro é o poder mediato de Deus (*potentia ordinata*); o segundo é seu poder absoluto (*potentia absoluta, immediata*). Em ambos os casos, é exercido o mesmo poder. (Sl 30.6-9) Sempre que Deus opera *de modo absoluto,* o que comumente efetua por meios, defrontamo-nos com milagres. (Jo 2.11: *seemeia*; At 2.43: *térata kai seemeia*) Pelo que respeita a milagres, cumpre-nos manter, baseados na Escritura, a) que Deus pode realizar milagres sempre que lhe apraz, uma vez que é o Senhor soberano e as Leis da natureza, que em si mesmas jamais são invariáveis (*evolucionistas*), nada mais são que a própria vontade divina aplicada às coisas criadas; porém b) que nos cabe usar os meios ordenados por Deus, quer no reino da natureza, quer no da graça, e não exigir com presunção milagres a nosso favor. (Lc 11.16; Mt 12.39) A *fides heroica* que, por sua extraordinária confiança em Deus, opera milagres, não cabe nessa regra; que esteja, porém, segura a pessoa que põe empenho em operar milagres de que a sua "fé" seja realmente *fides heroica* e não presunção.

A negação da onipotência de Deus com base em que ele não pode mentir, furtar, morrer, etc., deve ser condenada como sofisma blasfemo. *Sunt sophismata, quibus definitio rei tollitur.*

i. *A bondade divina* (*bonitas*) em sentido objetivo é o atributo de Deus em virtude do qual a sua essência divina está perfeitamente conforme a sua divina vontade, ou seja, a sua perfeição absoluta. (Mt 19.17) As criaturas de Deus também são, relativamente, boas (Gn 1.31), mesmo após a queda, pelo fato de serem criaturas de Deus. (1 Tm 4.4) As criaturas, todavia, não possuem bondade essencial, ou seja, perfeição, mas são boas somente por serem produtos da mão de Deus. Em contraposição a todas as criaturas, apenas Deus é bom, ou seja, bom em si e de si mesmo (*to autoagathón*). Gerhard escreve acerca da bondade de Deus neste sentido: "*Deus est vere bonus, et solus bonus et omnis bonitatis causa.*" A verdade escriturística de que só Deus é, absolutamente e em si mesmo, bom (*bondade essencial*) e de que os seres humanos são apenas relativamente ou dependentemente bons, deverá preservar-nos de orgulho e inveja e induzir-nos à humildade e gratidão. (1 Co 4.7; 1 Pe 2.1) Gerhard escreve: "Todas as boas coisas vêm sobre nós e nosso próximo de Deus; quem do seu próximo tem inveja opõe-se ao próprio Deus, doador de toda dádiva, e é, realmente, *théomachos* (que combate Deus)."

Enquanto que em sentido objetivo, a bondade divina denota a perfeição divina absoluta, ou seja, a bondade divina essencial, em sentido subjetivo,

ela denota a graciosa disposição e conduta de Deus para com as suas criaturas. (Sl 145.9, 36.6,7) Segundo a Escritura, Deus é bom em geral, para com todas as criaturas. (Sl 136) Em particular, para com todos os seres humanos. (Mt 5.45) De modo mais especial, para com os seres humanos como pecadores que são. (Jo 3.16) Num sentido todo especial, para com os seus santos crentes. (Rm 8.28; 1 Co 2.9; Dt 33.3; Jo 16.27) A bondade de Deus para conosco deve induzir-nos sempre a lhe termos grato amor. (1 Jo 4.19)

Podemos agrupar sob o atributo da bondade divina (*bonitas relativa*): a graça divina, como bondade imerecida por parte dos seres humanos (Tt 3.5; Rm 3.24); a misericórdia divina, como bondade para com os seres humanos em necessidade (Lc 1.78,79); o amor divino, como bondade desejosa de comunhão com os seres humanos (Jo 3.16); a paciência e longanimidade divina, como bondade que espera o arrependimento do ser humano (1 Pe 3.20; 2 Pe 3.9). Esses atributos merecem consideração sobre todos os demais, porque constituem o verdadeiro escopo da Escritura e o grande tema em que se centraliza a pregação cristã. (1 Co 2.2) No atributo divino da bondade, pode-se resumir toda a mensagem evangélica, pois o que proclama não é outra coisa senão a manifestação da graça, do amor, da misericórdia, da longanimidade, da benignidade divinos em Cristo Jesus, nosso Senhor. (1 Jo 4.9) Seria realmente terrível a revelação de todos os demais atributos divinos, se não fosse pela bondade de Deus em Cristo. Do modo como Deus é bom, igualmente devem ser bons, graciosos, misericordiosos aqueles que, pela fé em Cristo, foram convertidos em seus filhos amados. (Lc 6.36; Mt 4.44,45; Ef 4.32; Cl 3.12)

Tem-se feito objeção à bondade de Deus, tomando-se por base os grandes flagelos que se abatem sobre o ser humano e a natureza, provocando destruições de vidas e valores. A Escritura não nega esse fato (Mt 24.21,22), ao contrário, põe-no em consonância com seus desígnios amorosos de chamar os pecadores ao arrependimento. (Lc 13.1-3) Contudo, todos quantos negam a Bíblia como única fonte de fé, o Deus triúno como único Deus verdadeiro e Cristo como único Salvador do pecado, jamais poderão esperar ter parte nas bênçãos eternas da bondade, graça e amor de Deus.

6.4 - A Doutrina dos Decretos Divinos (De Decretis Divinis)

Os atos de Deus vêm divididos em duas espécies: internos (*opera at intra*) e externos (*opera ad extra*). Os atos externos são imediatos (efetuados sem causas instrumentais) ou mediatos (efetuados mediante causas intermediárias).

Os atos ou operações internas de Deus constam, por sua vez, de duas espécies: pessoais e essenciais. Os atos internos pessoais de Deus terminam

dentro da própria Divindade e pertencem às pessoas divinas pelas quais são realizados como sendo peculiares a essas pessoas (geração e espiração). Os atos internos essenciais de Deus igualmente terminam dentro da própria Divindade, porém para eles concorrem as três pessoas da Trindade. Essas operações internas essenciais de Deus são denominadas decretos eternos de Deus. São em número de três: a) o decreto da criação, b) o decreto da redenção, e c) o decreto da predestinação.

a. O decreto da criação consiste no ato interno essencial do Deus triúno "pelo qual se propôs criar o céu, a terra e todas as criaturas, no princípio do tempo para manifestação de sua sabedoria, bondade e poder." (A. L. Graebner) O decreto da criação é ensinado em Jó 28.26,27; At 15.18; Gn 1.26; At 17.26; Sl 136.5-9.

b. O decreto da redenção consiste no ato interno essencial do Deus triúno pelo qual se propôs, mui graciosa e sabiamente, redimir a humanidade caída em pecado e perdida, mediante satisfação vicária do Filho de Deus encarnado, Jesus Cristo. Dessa forma, decidiu preparar um caminho de salvação para todo o mundo, cuja queda em pecado previra, porém não decretara. O decreto da redenção está registrado em At 2.23: "Foi entregue pelo determinado desígnio e presciência de Deus." (At 4.28): "Para fazerem tudo o que a tua mão e o teu propósito predeterminaram." (Ef 1.7-10): "No qual temos a redenção, pelo seu sangue, [...] segundo a riqueza da sua graça, que Deus derramou abundantemente sobre nós em toda a sabedoria e prudência [...] segundo o seu beneplácito que propusera em Cristo." (1 Pe 1.20): "Conhecido [o Filho de Deus encarnado, nosso Redentor], com efeito, antes da fundação do mundo." (Gl 4.4,5): "Vindo, porém, a plenitude do tempo, Deus enviou seu Filho, nascido de mulher, nascido sob a Lei, para resgatar os que estavam sob a lei." (Jo 3.16): "Deus amou o mundo de tal maneira que deu o seu Filho unigênito", etc.

c. O decreto da predestinação consiste no ato interno essencial do Deus triúno pelo qual, induzido tão só por sua graça e pela redenção de Jesus Cristo, desde a eternidade Deus se propôs santificar e salvar pela fé, mediante os meios da graça, todos os santos que, afinal, entrarão na vida eterna. O decreto da predestinação ensina-se em Ef 1.4: "Como nos escolheu nele antes da fundação do mundo." (2 Ts 2.13): "Por isso que Deus vos escolheu desde o princípio para a salvação." (Ef 3.11): "Segundo o eterno propósito que estabeleceu em Cristo Jesus nosso Senhor." (2 Tm 1.9): "Que nos salvou [...] conforme a sua própria determinação e graça que nos foi dada em Cristo Jesus antes dos tempos eternos." (Rm 11.5): "Sobrevive um remanescente segundo a eLeição da graça." (At 13.48): "E creram todos os que haviam sido destinados para a vida eterna." (Rm 8.29,30): "Aos que de antemão

conheceu, também os predestinou para serem conformes à imagem de seu Filho. [...] Aos que predestinou, a esses também chamou; e aos que chamou, a esses também justificou; e aos que justificou, a esses também glorificou." (1 Pe 1.2): "ELeitos, segundo a presciência de Deus Pai, em santificação do Espírito, para a obediência e a aspersão do sangue de Jesus Cristo." (Mt 22.14): "Muitos são chamados, mas poucos escolhidos." (Mc 13.20-22): "Por causa dos eLeitos que ele escolheu, abreviou tais dias. [...] Para enganar, se possível, os próprios eLeitos."

A doutrina da eLeição será tratada mais por extenso em capítulo especial. Referimo-nos a ela aqui só por fazer parte dos decretos eternos de Deus. De passagem, porém, diremos que se deve excluir do decreto eterno da predestinação toda forma de sinergismo (*negação do sola gratia*) e toda forma de calvinismo (*negação da gratia universalis*). Em razão disso, afirmamos: a) Deus não escolheu os seus eLeitos em virtude da sua fé (*intuitu fidei*). b) Deus a ninguém predestinou para a condenação, mas seriamente quer que todos os seres humanos se salvem (*vocatio seria*). A aparente discrepância entre a eLeição particular (*electio particularis*) e a graça universal (*gratia universalis*) reconhecemos como mistério, o qual realmente ultrapassa a razão, que, todavia, não devemos criticar nem procurar explicar. Todas as tentativas em harmonizar ambas as doutrinas têm redundado em sinergismo (os eLeitos foram escolhidos em vista de sua melhor conduta, o que é contrário a Rm 3.22,23) ou em calvinismo (Deus não quer salvar todos, o que é contrário a Jo 3.16; 2 Co 5.19,20; 2 Pe 3.9; At 17.30; 1 Tm 4.2). É com razão que a *Fórmula de Concórdia* diz: "Todavia, uma vez que Deus reservou este mistério para a sua sabedoria e nada nos revelou a respeito na sua Palavra, menos ainda ordenou que o investigássemos com nossos pensamentos, porém com seriedade nos desencorajou de o fazer (Rm 11.33ss), não convém arrazoarmos em nossos pensamentos, tirarmos conclusões nem fazermos sindicância acerca destas questões por curiosidade, mas devemos aderir à sua Palavra revelada, para a qual nos dirige a atenção." (*Decl. Sól.*, XI, 55)

O Dr. A. L. Graebner resume o decreto da predestinação do seguinte modo: É o decreto da predestinação um ato eterno de Deus (Ef 1.4; 3.11; 2 Tm 1.9; 2 Ts 2.13), o qual, *por causa de sua bondade* (2 Tm 1.9; Rm 9.11; 11.15) e *em virtude do merecimento do Redentor* predeterminado de toda a humanidade (Ef 1.4; 3.11), se propôs conduzir à vida eterna (At 13.48; 2 Tm 2.10; Rm 8.28,29), pelo modo e meios de salvação designados para *toda a humanidade* (Ef 1.4,5; 1 Pe 1.2), determinado número (At 13.48; Mt 20.16; 22.14) de determinadas pessoas (2 Tm 2.19; Jo 13.18) e buscar, operar e promover o que pudesse pertencer à sua salvação final. (Rm 8.30; Ef 1.11; 3.10,11; Mc 13.20,22)". (*Outlines of Doctrinal Theology*, § 51)

A Doutrina da Criação
(De Creatione)

Prova até 183 a 240

1. Definição de Criação

Em contraposição ao panteísmo pagão, que considera o universo uma emanação ou manifestação de Deus, de forma a Deus e o universo serem idênticos, e ao dualismo pagão, que afirma a existência eterna da matéria (*hyleee ámorphos, to mee on*) amoldada por uma divindade (*nous, to on*) na forma do mundo presente, as Sagradas Escrituras ensinam que o Deus triúno criou, do nada, todas as coisas que existem fora dele, isto é, o universo. Não entendemos por "nada" qualquer matéria que já existisse (*nihil positivum*), mas um estado de inexistência (*nihil negativum*). Aprendemos de Gn 1.1; Hb 11.3 e Rm 4.17 que antes da criação do mundo, além do próprio Deus, nada existia. Escreve Calov (III, 899): "A criação não existe numa emanação da essência de Deus nem em geração nem em movimentação ou transformação natural [...] porém numa ação externa, mediante a qual do nada se produzem coisas mediante poder infinito." (*Doctr. Theol.*, p.164ss) Gerhard diz (IV, 7): "Fora com os sonhos dos estóicos, que idearam dois princípios eternos, *nous e hylee*, a mente, ou Deus e matéria, que, imaginavam eles, constituía nos tempos da eternidade um caos e, em determinada época, por meio da 'mente', afinal adquiriu forma." (*Ibid.*) Assim escreve Hollaz contra o panteísmo, tanto moderno como antigo: "A criação representa uma ação divina espontânea, porque Deus formou o universo, não que a tanto fosse induzido por necessidade, como se precisão tivesse dos serviços das criaturas, [...] porém espontaneamente, visto que era capaz de criar ou não, de criar ou formar, antes ou depois, nesta ou em outra matéria." (*Ibid.*). A pergunta sobre por que Deus não criou antes o mundo, Hafenreffer a descreve como "pergunta que provém de indagarem seres humanos loucos curiosamente acerca de coisas que nenhum proveito têm". (*Ibid.*).

2. A Ordem da Criação

De acordo com a Bíblia, Deus não criou todas as coisas "de uma só vez, porém gradativamente, observando uma ordem admirável" (*ordo creationis*). Segundo afirma o primeiro capítulo do Gênesis, Deus, ao criar todas as coisas, seguiu do inferior ao superior, até, finalmente, fazer o ser humano como coroa de sua obra criadora. A obra da criação compreende, em geral, três etapas: a) a produção, no primeiro dia, do material em bruto, "que foi, por assim dizer, a fonte germinal do universo inteiro" (Quenstedt); Lutero: *moles*

coeli et terrae; b) a separação e disposição de criaturas simples durante os primeiros três dias (a luz no primeiro dia; o firmamento no segundo; a separação da porção seca das águas no terceiro); c) o preenchimento e acabamento do mundo, que foi consumado em mais três dias (os corpos celestiais no quarto dia; os peixes e aves no quinto; no sexto, a criação dos animais da terra e do ser humano).

Fazemos, pois, distinção entre criação imediata e mediata, sendo a primeira a criação do nada dos *moles coeli et terrae* e a outra, o arranjo do material previamente criado.

Não se interpretará, porém, esta ordem da criação como se fosse um processo evolucionário; porque, de acordo com a Escritura, o mundo não se desenvolveu por virtude de forças que residissem na matéria mesma, porém pelo ardor criativo de Deus. (Gn 1.1: "criou Deus"; v.3: "disse Deus") As criaturas, por conseguinte, passaram a existir por meio da ordenação onipotente do Criador pessoal, transmundano. Os nossos dogmáticos expressam essa verdade com a declaração: "A causa eficiente da criação é Deus, e somente ele!" (Calov) A ciência experimental não pode contradizê-lo, visto não lhe ser possível provar que houve um desenvolvimento das coisas orgânicas a partir das inorgânicas (*generativo aequivoca*), nem um desenvolvimento das formas superiores a partir das inferiores. (*Deszendenztheorie; Transmutationshypothese*)

É preciso rejeitar-se a evolução como insustentável, mesmo por razões racionais, a) porque não esclarece a existência da matéria primitiva e b) porque repousa num princípio desmentido pela natureza, a saber, na suposta transmutação do homogêneo para o heterogêneo (transmutação das espécies). A Escritura concorda com a razão nos seguintes pontos: a) a criação de todas as coisas por um Deus onipotente; b) o procedimento metódico na obra da criação; c) a propagação das criaturas segundo a sua espécie. (Gn 1.21) Bem como vieram a existir pela ordenação criadora de Deus, as criaturas se mantêm e se propagam por meio da vontade divina onipotente. (At 17.28) A existência do universo atualmente com todas as suas variadas criaturas deve-se à bênção que Deus pronunciou sobre toda a criação depois de consumada a sua obra criadora. (Gn 1.22; Cl 1.17)

3. O Hexaemeron

As Sagradas Escrituras ensinam, de modo incontestável, que todo o universo foi criado no espaço de seis dias de vinte e quatro horas cada um (*hexaemeron*). É igualmente contrário à Escritura querer transformar os seis dias em apenas um instante (Atanásio, Agostinho, Hilário) ou prolongá-los para períodos de milhões de anos. (Gn 1.31; 2.2; Êx 20.9,11): "Seis dias trabalharás. [...] Porque em seis dias fez o Senhor os céus e a terra." Uma vez

que o relato autêntico de que dispomos acerca do milagre da criação (ser humano algum presenciou a criação e ninguém é capaz de mostrar, pelo mundo que atualmente existe, como ele surgiu), cumpre-nos considerar anticientífica presunção toda tentativa de corrigir ou suplementar o relato do Gênesis. A evolução propriamente dita é ateística e imoral, ao passo que a evolução teísta não está de acordo nem com a Escritura nem com os princípios básicos da evolução verdadeira. Negar o caráter inspirado do livro do Gênesis eqüivale a contradizer o testemunho do Cristo divino, onisciente, que também aceitou esse livro como canônico. (Mt 19.4-6; Jo 5.39)

4. Os Seis Dias da Criação em Detalhes

O Primeiro Dia. - A expressão "No princípio" (*berechit*) quer dizer tanto como "quando este mundo começou a existir". "Pelo que respeita às coisas criadas no primeiro dia, não havia material para criação (*materia ex qua*)". (Quenstedt) Apenas a partir do momento em que as coisas fora de Deus começaram a existir, é que há um princípio. Antes disso, nenhum "princípio" havia, porque Deus não tem princípio (Sl 90.1,2) e, fora dele, nada havia. O tempo e o espaço devem, pois, ser adjudicados ao divino "fiat" onipotente da criação; são criaturas do Deus infinito. As Palavras "No princípio" (Gn 1.1), correspondem às mesmas Palavras (*en archee*) em Jo 1.1; somente que o livro do Gênesis relata o que Deus então fez, ao passo que o Evangelho segundo João nos informa acerca de quem existia no princípio (o Pai e o Filho).

A expressão "os céus e a terra" é uma designação bíblica do universo (*das Weltall*), ou do "todas as coisas" (*ta panta*) de que Paulo fala em Cl 1.17 e At 17.24: "O mundo e tudo o que nele existe." Como, no entanto, o relato divino de Gênesis descreve detalhadamente a criação das diversas criaturas da substância original (criação mediata), entendemos corretamente que essa expressão designa a *rudis moles coeli et terrae*, ou seja, a matéria bruta, que foi a "fonte germinal de todo o universo." Juntamente com a terra, Deus criou a água, visto que esta circunda a terra. (Gn 1.2)

O termo *céus* não se tomará no sentido de "mais altos céus" (empíreo, *coelum empyrium*), uma região presumida em que haja puramente fogo, onde Deus habite com os anjos e os santos (papistas, calvinistas). Quenstedt, prudentemente, denomina tal empíreo imaginário um *merum figmentum*. A expressão *céus* e *terra* em Gn 1.1 (*et hachamajim veeth haarets*), como já exposto, simplesmente indica o *Weltstoff*, para empregar um termo dos dogmáticos modernos.

O termo *tohuvabohu*, que Almeida traduz para "sem forma e vazia", significa, em Jr 4.23, terra assolada e vazia. Contudo, em Gn 1.2, designa o estado caótico de todas as coisas criadas antes de a mão criadora de Deus ter separado e disposto tudo em ordem. A teoria, segundo a qual Gn 1.1 faria o

relato do restabelecimento de um mundo criado anteriormente, mas destruído por ocasião da queda dos anjos maus, não tem nenhum fundamento bíblico (Kurtz). Deve ser rejeitada como algo forjado pela especulação humana.

A "luz" que Deus criou no primeiro dia era a luz elementar, à qual, no quarto dia, acrescentou "os dois grandes luminares na expansão dos céus" para governar o dia e a noite, verão e inverno, sementeira e sega. (Gn 1.14) De acordo com a Escritura, existia luz antes dos corpos celestiais. Pela Palavra do seu poder, Deus criou a luz elementar, deu-lhe existência em meio às trevas e ordenou-lhe que resplandecesse das trevas. (2 Co 4.6) A partir do primeiro dia do mundo e sempre, a repetição regular de trevas e luz demarca o período de um dia, como nós agora o dividimos em vinte e quatro horas." (Kretzmann, *Pop. Com.*, I, 2)

O Segundo Dia. - No segundo dia, Deus criou a expansão, ou seja, o "firmamento" (*raquia*), com o que se designa, não a camada atmosférica acima da terra, mas, pelo contrário, a abóbada visível do céu (Lutero). De acordo com Gn 1.6-8, o "firmamento" divide as águas que lhe ficam em cima e em baixo, de sorte que devemos supor águas além da abóbada visível do céu. Em toda a parte, o relato da criação revela a onipotência e majestade de Deus, porém não responde a todas as perguntas que a mente do ser humano, eternamente curiosa, formula.

O Terceiro Dia. - No terceiro dia, Deus juntou as águas debaixo dos céus num lugar, de modo a aparecer a porção seca. "Com isto concluiu Deus a sua obra criadora respeito às coisas inanimadas, ao mandar a sua ordem onipotente que todas as águas debaixo dos céus, debaixo do firmamento que ele construíra, se ajuntassem num só lugar para si. Enquanto perdurava o caos, tão completa era a confusão de sólidos e líquidos que excluía a designação "porção seca". Já agora os sólidos e líquidos deveriam separar-se, de sorte que se tornava visível a porção seca como a conhecemos." (Kretzmann, *Pop. Com.*, I, 2) Tão logo Deus fez que aparecesse a porção seca, ele a adornou com "relva, ervas que davam semente segundo a sua espécie e árvores que davam fruto, cuja semente estava nele, conforme a sua espécie." (Gn 1.12) (a Lei da propagação) De acordo com a Escritura, as plantas precederam a semente, visto que Deus criou plantas maduras, "dando semente".

O Quarto Dia. - No quarto dia, Deus criou o sol, a lua e as estrelas (Gn 1.14ss). Nada consta sobre o "material para criação" (*matéria ex qua*) com que Deus formou os corpos celestiais. O santo escritor, porém, descreve-lhes a finalidade (*finis cuius*) e os que lhe auferem (*finis cui*) as bênçãos. (Gn 1.14-18) Embora não ensinem um sistema astronômico, as Escrituras Sagradas dão ênfase às seguintes verdades: a) A terra e a luz existiram antes do sol. b) A terra não serve ao sol, mas, vice-versa, o sol serve à terra e ambos, sol e terra, servem ao ser humano, criado com o propósito de servir a Deus. Dentro dos limites dessas verdades básicas, todos os conceitos astronômicos do teólogo

cristão serão confinados. Todos os chamados sistemas astronômicos sugeridos pelos seres humanos repousam em hipóteses, as quais ficam além de comprovação positiva. Por oposição aos sistemas astronômicos dos cientistas, o teólogo cristão deve manter o seguinte: a) A Escritura jamais erra, nem mesmo em questões de ciência. (Jo 10.35; 2 Tm 3.16) b) A Escritura acomoda-se ao modo de ver humano; porém nunca aos erros humanos, porquanto é sempre verdade. (Jo 17.17) c) Contamos com tão poucos elementos sobre astronomia, que é, tanto tolice como não-científico, suplementar, corrigir ou criticar a Escritura com base nos sistemas especulativos humanos. d) É indigno de nossa convicção cristã pormos a inerrante Palavra da Escritura de lado em proveito dos "seguros resultados" da falsamente chamada ciência. Daí ser indispensável ao cristão, quando em controvérsia acerca desse ponto, sempre manter a divina autoridade da Escritura. Todavia, não pense que, por convencer um incrédulo da verdade da narração mosaica, ele o converterá, porque a conversão se obtém somente pela pregação da Lei e do Evangelho.

O Quinto Dia. - Deus criou, no quinto dia, os "enxames de seres viventes nas águas e voem as aves sobre a terra, sob o firmamento dos céus." "Criou, pois, Deus os grandes animais marinhos e todos os seres viventes que rastejam, os quais povoavam as águas, segundo as suas espécies; e todas as aves, segundo as suas espécies. E viu Deus que isso era bom. (Gn 1.20,21) A *materia ex qua* dos primeiros foi a água. A das outras não se acha diretamente mencionada. O material de que essas e outras criaturas foram formadas, em nenhum respeito, foi autocriador (evolução). *Materia est principium passivum; non concurrit cum Deo ad aliquid creandum.*

O Sexto Dia. - No último dia, criou Deus "animais domésticos, répteis, animais selváticos" e, como coroa de sua obra criadora, o ser humano. (Gn 1.24,27) A pergunta sobre se, nessa ocasião, foram criados os animais que se tornaram nocivos ao ser humano após a queda, pode ser respondida como segue: De fato, foram criados no decorrer dos seis dias da criação, porém as suas funções estavam em perfeita consonância com o bem-estar do ser humano. Mesmo atualmente, as "coisas nocivas" (as plantas, animais e minerais venenosos) podem ser empregados pelo ser humano em benefício de alguém. Como, antes da queda a natureza ainda não se achava sob a maldição e corrupção do pecado, também essas criaturas prestaram serviço voluntário ao ser humano. A glória suprema do ser humano como coroa da criação advém dos fatos que damos a seguir: a) A criação do ser humano foi precedida de um conselho divino do qual participaram as três pessoas da Divindade. (Gn 1.26) b) Enquanto todas as demais criaturas receberam o ser por meio da Palavra divina todo-poderosa, Deus formou o corpo do ser humano do pó da terra (Gn 2.7) e soprou em seus narizes o fôlego da vida, e o ser humano foi feito alma vivente. (Gn 2.7b) c) Deus fez do ser humano um ser inteligente e racional para que governasse o mundo em seu lugar, pois o mundo

foi criado para ele pelo caridoso Criador. (Gn 2.7b; 1.28) d) Deus fez o ser humano à sua imagem, de forma que o mesmo era semelhante a Deus em santidade, justiça e sabedoria. (Ef 4.24; Cl 3.10) e) Deus proveu Adão de uma ajudadora, que foi feita segundo a imagem divina e dotada de inteligência e alma imortal. (Gn 2.22-24)

A pergunta sobre dicotomia e tricotomia deve ser decidida à base de passagens que descrevem o ser humano no que concerne às suas partes essenciais. (Mt 10.28; 16.26; Gn 2.7) Com base nessas passagens, a grande maioria dos dogmáticos luteranos declararam-se a favor da dicotomia. As passagens citadas pelos tricotomistas são Lc 1.46,47; 1 Ts 5.23, etc; todavia nenhuma delas oferece prova irrefutável em prol da triconomia. Que a Escritura emprega os termos espírito (*pneuma*) e alma (*psychee*) alternadamente, depreende-se do fato de serem chamados, ou espíritos (1 Pe 3.19) ou almas (Ap 6.9) os que partem desta vida. A dicotomia certamente apresenta menos dificuldades na explicação dos fenômenos da existência humana em geral.

A narração mosaica da criação do mundo não deve ser considerada como alegoria ou mito, porém deve ser tida como um relato histórico exato de acontecimentos reais. Somente uma interpretação literal está de acordo com o texto.

"De conformidade com as Sagradas Escrituras, a criação consistiu no ato espontâneo do Deus triúno mediante o qual, *no princípio*, para sua própria glória, formou todo o universo visível e invisível, sem que fizesse uso de material preexistente" (Strong). Essa doutrina está intimamente relacionada com a santidade e benevolência de Deus. (Rm 8.20-23; 2 Co 4.15-17) Relaciona-se, igualmente, com a sua sabedoria e livre vontade. (Sl 104.24; 136.5) Quem nega a doutrina da criação conforme ensinada na Escritura, pode, da mesma forma, negar também a doutrina escriturística da redenção, uma vez que o relato daquela não é menos inspirado que o relato desta. "*Toda* a Escritura é inspirada por Deus." (2 Tm 3.16), e a ordem de Cristo tem o sentido de que todos aceitem *toda a Bíblia* por verdade divina. (Jo 5.39; 10.35)

5. A Unidade da Raça Humana

Sustentamos, fundamentados na Escritura, que Adão, criado por Deus no sexto dia do hexaemeron, foi o primeiro de todos os seres humanos e o pai da raça humana inteira através de todo o mundo. (1 Co 15.45,47; Gn 2.5; At 17.26; Rm 5.12) Daí rejeitarmos o erro de Isaac Peyrere (1655), o qual ensinou que, como os judeus descendiam de Adão (Gn 2.7ss), os gentios procediam dos pré-adamitas. (Gn 1.26ss) Assim, proviriam de épocas anteriores à criação do antepassado dos judeus. A narração mosaica não admite a hipótese de pré-adamitas nem de coadamitas, pois ensina, com a maior ênfase, que Adão é o pai de todos os seres humanos. (At 17.26) Em consonância com essa doutrina,

estão, também, as conclusões de antropologistas de vulto, que, sem recorrer à revelação divina, afirmaram a unidade da raça humana. (Alexandre de Humboldt)

Enquanto Adão foi criado por primeiro e de modo independente (Gn 2.18), Eva foi criada em dependência de Adão, um indivíduo racional completo tirado do ser humano segundo a alma e o corpo. (Gn 2.21-24) A costela de que Deus formou (*banah*) Eva não se deve considerar uma simples costela, porém uma substância viva, vital que incluía cada partícula de que Eva se compunha essencialmente. (Gn 2.23; At 17.26; cf. a exposição de Lutero, S. L., I, 157) Apesar de Eva estar em pé de igualdade com Adão no usufruto das bênçãos divinas, tanto temporais como espirituais, a sua condição social era de sujeição a Adão, por cuja causa fora criada. (Gn 2.18; 1 Co 14.34-36; 1 Tm 2.11-15)

6. Questões Especiais Concernentes ao Relato da Criação

a. Embora as Escrituras Sagradas nos informem com exatidão acerca de como e quando o ser humano foi criado, nada nos oferecem com respeito à criação dos anjos. Estes, todavia, também foram feitos no decorrer do hexaemeron. (Gn 2.1,2) Uma vez que as Escrituras nos revelam tudo o que é necessário para a salvação, não devemos procurar suplementar o relato divino mediante humana especulação.

b. Se Moisés recebeu os fatos relatados em sua narração por revelação direta ou por transmissão oral, isso não é coisa que confunda. Uma vez que é canônico, o livro de Gênesis é inspirado por Deus. (2 Tm 3.16; Jo 10.35) Por isso mesmo, contém a relação do próprio Deus acerca do princípio do mundo e da raça humana.

c. As duas narrações da criação no Gênesis (capítulos 1 e 2) não são relatos contraditórios (Jean Astruc, V, 1766). Pelo contrário, o cap. 2 suplementa a relação do cap.1. Em Gn 1 se nos oferece uma descrição geral da obra da criação, ao passo que Gn 2 apresenta o fato da criação em relação à história da Igreja de Deus no Antigo Testamento. Por essa razão, Gn 2 é tanto suplementar como explicativo. (*cf. elohim* em Gn1 e *jahveh elohim* em Gn 2) A história da Igreja de Deus, o Criador (*elohim*), que, em Gn 2 teve o seu princípio, vem, pois, narrada como história da Igreja de Jeová (*jahveh*), o Senhor eterno do seu povo.

d. Da forma como a alma de Eva se produziu por propagação de Adão, assim também, na opinião geral dos dogmáticos luteranos, as almas das crianças se produzem antes por propagação que por criação direta (traducianismo e não criacionismo). "A alma do primeiro ser humano foi diretamente criada por Deus; a alma de Eva, porém, foi produzida

por propagação, e as almas dos demais seres humanos não são diretamente criadas, [...] mas, por virtude da bênção divina, propagadas, *per traducem*, por intermédio de seus pais." (Quenstedt) O traducianismo se deduz: a) da bênção primordial de Deus (Gn 1.28; 9.1); b) do descanso e cessação por parte de Deus de toda a obra no sétimo dia Gn 2.2; c) da formação da alma de Eva Gn 2.21,22; d) da descrição geral da geração Gn 5.3; e) da concepção em pecado. (Sl 51.5)

e. O ato da criação deve ser considerado espontâneo de Deus (*actio libera*), assim que Deus não se viu constrangido a criar o mundo por nenhuma necessidade íntima do seu divino ser. (Sl 115.3) Dizer que o ato da criação foi um ato divino necessário (*actio necessaria*), seria abonar o panteísmo e anular a concepção real de um Deus pessoal e soberano.

f. Se bem que as Escrituras nos assegurem que o universo tal qual surgiu da mão criadora de Deus, era "muito bom" (Gn 1.31 *tob meod*), seria fútil perguntar se o mundo tal como Deus criou foi o que de melhor, nesse sentido, Deus podia criar (o "otimismo" de Leibniz). Cabe-nos julgar o mundo presente pelos padrões de Deus mesmo, conforme nos são oferecidos na sua Palavra. Por isso mesmo, dizemos que o mundo era muito bom no sentido de que estava perfeitamente de acordo com a vontade divina, era tal como Deus queria.

7. A Criação - Um Ato Externo de Deus (Opus Ad Extra)

Como *opus ad extra*, a criação constitui obra do Deus triúno. Daí ser atribuída ao Pai (1 Co 8.6), ao Filho (Hb 1.10; Jo 1.3; Cl 1.16) e ao Espírito Santo (Gn 1.2; Sl 33.6). Ainda que para essa obra concorressem as três pessoas da Trindade, o poder criador, ou seja, a onipotência, ao qual deve o universo a sua existência, é um só (*una numero potentia*), de forma que não devemos falar em três criadores, mas somente num (Jo 5.17). "A criação constitui um ato do Deus uno. [...] É igualmente um ato de Deus somente, o qual não precisa nem pode ser atribuído a nenhuma criatura." (Chemnitz) Também não devemos falar numa distribuição desse um poder divino entre as três pessoas, como se da obra criadora o Pai houvesse realizado um terço; outro o Filho e mais outro o Espírito Santo. As Sagradas Escrituras jamais distribuem o ato divino criador entre as três pessoas, mesmo que, às vezes, o atribuam a determinada pessoa divina. (cf. as passagens acima referidas)

Quando a Escritura, ocasionalmente, declara que todas as coisas foram feitas pelo Pai por intermédio do Filho ou do Espírito Santo (Sl 33.6), "não se deve interpretar isso como se houvesse desigualdade de pessoas, assim como

os arianos de modo blasfemo asseveraram ter sido o Filho instrumento de Deus na criação, tal como o trabalhador se serve de um machado". (Chemnitz) Essa maneira de falar, porém, faz, pelo contrário, ver o mistério da Santíssima Trindade, segundo o qual o Filho tem a sua essência e poder divinos do Pai desde a eternidade e o Espírito Santo tem a sua essência e poder divinos do Pai e do Filho desde a eternidade.

Com razão, comenta Chemnitz sobre esse ponto (*Loci Theol.*, 1:115): "As preposições (*apó, diá, en*) não dividem a natureza, mas expressam as qualidades de uma natureza que é una e inconfusa." Hollaz diz igualmente: "Não são as três pessoas da divindade três causas associadas, nem três autores da criação, mas uma só causa, um só Autor da criação, um só Criador." Flácio: "*Vox autem PER non significat hic INSTRUMENTUM, SED PRIMARIAM CAUSAM.*" Lutero: "A Escritura, enfim, tem por hábito dizer que o mundo foi criado por intermédio de Cristo e pelo Pai e no Espírito Santo. [...] Emprega ela este modo de exprimir-se com o fito de demonstrar que não é o Pai que tem do Filho a essência divina, mas o Filho do Pai, e que é o Pai a primeira pessoa e a pessoa original da Divindade. Por isso mesmo, não diz ter Cristo feito o mundo por intermédio do Pai, mas sim o Pai por intermédio do Filho, de molde a continuar sendo o Pai a primeira pessoa e a provirem dele todas as coisas, todavia por intermédio do Filho." Também João costumava falar assim, cap. 1.3: "Todas as coisas foram feitas por intermédio dele"; e Cl 1.16: "Tudo foi criado por meio dele e para ele"; e Rm 11.36: "Dele e por meio dele e para ele são todas as coisas!" (S. L., XII, 157ss) Chemnitz acrescenta esta advertência (*Loci Theol.*, 115): "Não devemos discutir com tanta curiosidade acerca da distinção das pessoas na obra da criação, mas estejamos contentes com a revelação de que todas as coisas foram criadas pelo Pai eterno, por intermédio do Filho, enquanto que o Espírito Santo sobre eles pairava (Rm 11.36)." (*Doctr. Theol.*, p.162ss)

8. A Finalidade Principal da Criação

De acordo com as Sagradas Escrituras, a principal finalidade da criação consiste na glorificação de Deus; em outras Palavras, o mundo foi criado principalmente por causa de Deus mesmo (Pv 16.4), ou para sua glória. (Sl 104.1ss) Por esse motivo, não só os seres humanos, porém todas as criaturas são exortadas a bendizer a Deus. (Sl 148) Deus, por meio da sua criação, manifestou particularmente: a) a sua bondade (Sl 136); b) o seu poder (Sl 115); c) a sua sabedoria. (Sl 19.1ss; 104.24; 136.5) *A objeção feita aqui de que seria ter uma idéia indigna de Deus querer considerá-lo como tendo feito todas as coisas para sua própria glória*, é - a) antiescriturística, visto que as Escrituras ensinam claramente esta verdade, Rm 11.36; - b) absurda, porquanto julga a Deus segundo os padrões humanos; - c) ateística, por destronar Deus e pôr o ser humano em seu lugar; pois que, se o mundo não foi feito primeiro que

tudo por causa de Deus, forçosamente o próprio ser humano é a principal finalidade da criação. Contudo, embora a glorificação de Deus seja a principal finalidade da criação, a finalidade intermédia da criação é a beneficiação do ser humano. (Sl 115.15,16) Quenstedt escreve (I, 418): "Deus fez todas as coisas por causa do ser humano, porém ao ser humano fez por causa de si mesmo." (Sl 115.16; 60.7,8) *Finis cuius creationis mundi gloria Dei; finis cui homo. Macrocosmus in gratiam microcosmi conditus est.*

A Doutrina da Providência Divina
(De Providentia Dei)

1. Definição de Providência Humana

Assim como Deus criou o mundo, ele também o sustenta e zela constantemente por todas as criaturas, em particular pelo ser humano. É precisamente o que dizemos quando falamos da providência divina (*providentia, prónoia, dióikeesis*). S. Agostinho diz: "Deus não é um operário que, findo o seu trabalho, o deixa estar e segue caminho." Gerhard: "Deus, o Criador de tudo, não deixa ao abandono a obra que realizou; porém a conserva com a sua onipotência até o tempo presente, e com sua sabedoria governa e controla todas as coisas que nela há."

Visto que o ser humano pode constatar a realidade da providência divina a partir da contemplação da natureza (Rm 1.19,20; At 14.17), bem como da história (At 17.26-28), em virtude da cegueira e perversidade do entendimento humano (Is 1.2,3), as Sagradas Escrituras ensinam isso com grande ênfase e bem detalhado. (Mt 6.25-32) Gerhard (IV, 52) escreve: "É fraco e imperfeito o conhecimento que no livro da natureza se busca acerca da divina providência, não que a culpa fosse da própria natureza, mas de nosso entendimento; mais seguro, todavia, e mais perfeito é o conhecimento que acerca da providência divina se adquire da Escritura." (*Doctr. Theol.*, p.174) O teólogo cristão considera a Escritura como única fonte (*principium cognoscendi*), também desta doutrina.

A providência divina revela-se em particular: a) na sua graciosa conservação de todas as criaturas (*conservatio*); b) na sua graciosa cooperação em tudo que sucede (*concursus*); c) no seu gracioso regimento e governo de todo o universo (*gubernatio*). Distinguimos, pois, como atos especiais da divina providência: a conservação de Deus (Sl 36.6); a cooperação de Deus (At 17.28), e o governo de Deus (Jr 10.23; Pv 20.24). Escrevemos uma definição completa da providência divina: "Providência divina é o ato externo de toda a Trindade (*opus ad extra*) pelo qual Deus mantém o mais eficientemente as coisas criadas, quer em bloco, quer por unidade, tanto segundo a espécie como segundo o indivíduo; coopera nas suas ações e feitos, governa livre e sabiamente todas as coisas para a sua glória e o bem-estar e segurança do universo, em especial dos piedosos."

O ato da providência divina inclui a conservação de todas as criaturas, não só no que se refere à sua existência (At 17.28; Cl 1.17), mas também às

suas atividades. (Mt 5.45; At 14.17; Sl 104.10-30) Em outras Palavras, as criaturas não só têm sua existência em Deus, como também por ele exercem as suas funções. Por essa razão, os nossos dogmáticos chamaram a conservação do mundo (*conservatio mundi*) uma criação continuada (*creatio continuata*). Bem-entendida, essa expressão é escriturística. Embora a divina providência seja obra do Deus triúno, é de especial conforto para todos os crentes que a Bíblia atribui a conservação e governo do mundo, em especial, ao nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo, ao qual Deus constituiu cabeça de sua Igreja. (Hb 1.3; Cl 1.17; Ef 1.20-23)

2. Os Objetos da Providência Divina

De acordo com as Sagradas Escrituras, a providência divina, não só abrange o universo em geral (Cl 1.17), como também todas as criaturas individualmente: *plantas* (Mt 6.20-30); *animais* (Mt 6.26), *seres humanos* (At 17.26; Sl 33.12-15). A Igreja Cristã constitui objeto especial da divina providência, segundo a Escritura, pois, por sua causa, tudo existe e deve servir para seu bem-estar. (Rm 8.28; Hb 1.14; Mt 16.18) Muitas objeções se fizeram à verdade escriturística de que a providência divina abrange todas as coisas, mesmo as menores. (Mt 10.30; Lc 21.18; 12.6) Citamos como exemplo o fato de que Deus ficaria muito sobrecarregado, se quisesse tomar conta de todas as coisas, ou que os pequenos problemas da vida receberiam ênfase indevida em comparação com os assuntos importantes. Essas objeções devem ser rejeitadas como idéias pervertidas do coração carnal e incrédulo, que *destroem* o verdadeiro conceito de Deus; porquanto precisamente por Deus ser Deus é que ele tem cuidado de todas as coisas. (At 17.28)

3. A Relação entre a Providência Divina e as Causas Secundárias (Causae Secundae)

Deus, em sua providência co-participante, faz uso de causas secundárias (*causae secundae*), meios pelos quais conserva e dirige as coisas que fez. É nisso que pensamos, quando falamos em cooperação divina. É preciso anotar-se com cuidado a relação existente entre a providência divina e esses meios secundários; porque, no ato divino de cooperação, tanto Deus como os meios operam (*causae secundae*). A operação dos meios, porém, não está coordenada à de Deus, mas, pelo contrário, lhe é subordinada, de forma que as causas secundárias operam tão somente porque e enquanto Deus opera através delas. (Sl 127.1) Para dar ênfase a essa verdade, nossos dogmáticos disseram que a divina cooperação não é precedente (*actio praevia*), mas a operação de Deus e a dos meios (*una numero actio*) são, numericamente, uma só. Em outras Palavras, Deus coopera, mas não "preopera." "A cooperação não é precedente, mas ocorre quando a ação mesma se processa." (Hollaz) Dessa maneira, o pão

nutre, a medicina cura, a água mata a sede, etc. unicamente por causa da constante influência de Deus sobre as suas criaturas (*Dei continuus in creaturas influxus*). Essa a razão pela qual Deus é chamado a causa primária (causa prima) e a criatura, causa secundária (*causa secunda*), ainda que a ação de Deus e da criatura sejam simultâneas. Eis a doutrina escriturística da cooperação divina, que se opõe ao deísmo, bem como ao panteísmo.

No que se refere às Leis da natureza, a Escritura ensina que elas não se separam da vontade divina, porém são a vontade de Deus exercida na existência e ação das criaturas, para que se conservem na sua existência como na sua operosidade. A Escritura não sabe de Leis imutáveis na natureza contrárias à vontade divina. Mesmo que possam ser imutáveis para o ser humano fraco, não o são para o Deus onipotente, que governa tudo conforme lhe apraz. (Sl 115.3; 135.6)

4. A Participação Divina nas Boas e Más Ações

Com referência à cooperação divina nas ações de agentes morais (seres humanos, anjos), é necessário que se faça distinção entre boas e más ações. No que concerne às más ações (pecados), a Escritura ensina: que Deus, em sua perfeita santidade, é tão inalteravelmente averso a qualquer má obra que a proíbe e condena (Decálogo); que Deus evita freqüentemente a prática de más ações (Gn 20.6); que, toda vez em que Deus permite a sua realização, controla-as de tal modo, que têm de servir aos seus sábios e sagrados propósitos. (Gn 50.20; Rm 8.28) Ainda assim, a pergunta fica em pé: "De que modo Deus coopera nas más ações que realmente ocorrem?" Por uma parte, não podemos dizer que tais atos se pratiquem sem Deus, porque isso viria negar a sua co-participação divina (ateísmo); por outra parte, contudo, não devemos atribuir semelhantes atos a Deus, porque são de má qualidade (panteísmo). A co-participação divina não faz de Deus autor nem cúmplice das más ações.

A dificuldade estará removida a contento, se atentarmos para a linha divisória que a Escritura sugere aqui. Ainda que seja verdade que Deus tem sua participação nas más ações; ele participa delas somente enquanto são ações (*quoad materiale*) e não enquanto são más (*formale*). "Deus coopera na produção dos "feitos", mas não dos "defeitos". A prova para o primeiro (*quoad materiale*) está em At 17.25-28. Pois os seres humanos vivem em Deus, movem-se e existem nele e dele recebem vida, fôlego e todas as coisas, não só ao praticarem o bem, mas também quando praticam o mal. O segundo (*quoad formale*) se prova de Dt 32.4; Sl 92.15 e outros. Aí se afirma que o "Senhor é reto" e que "nele não há injustiça". A obra de Deus é perfeita; pois "Deus é a verdade, e não há nele injustiça; justo e reto é".

Isso, naturalmente, não esclarece todo o mistério que há na co-participação de Deus, porém nos mostra dentro de quais limites nos cumpre

confirmar os pensamentos com respeito a esse assunto. As especulações que avançam além disso redundam em auto-ilusão ou negam as verdades da Escritura (At 17.28: a providência de Deus; Dt 32.4: a sua justiça). É preciso que se mantenha energicamente a doutrina de que somente o ser humano é responsável por seus maus atos, muito embora Deus neles tenha participação à base da Escritura, bem como da consciência. Não só pela Escritura, mas também pela própria consciência do ser humano, o erro panteístico de que se deva responsabilizar Deus pela transgressão humana é rejeitado. (Rm 2.15: "os seus pensamentos [...] acusando-se".)

As Sagradas Escrituras também descrevem a co-participação de Deus nas más ações como permissão (providência permissiva). Falamos, pois, de acordo com a Escritura, quando dizemos: "Deus permite o mal ou deixa que ocorra." (Sl 81.12; At 14.16; Rm 1.28; etc) Semelhante permissão, como Hollaz faz ver acertadamente, não consiste em *gentil indulgência*, como se quando o ser humano comete pecado não ofendesse a Deus; *nem mitigação da Lei*, como se Deus desse permissão para aos seres humanos pecarem em outras circunstâncias; *nem fraqueza em Deus* ou deficiência de conhecimento ou poder por parte dele, como se ele o ignorasse ou não pudesse reprimir; *nem indiferença para com o pecado*, como se Deus fosse testemunha desinteressada dele; mas num ato negativo, pois Deus não põe dificuldades insuperáveis no caminho do pecador, mas permite que o mesmo se precipite na iniqüidade. (Mt 26.23) "Deus realmente permite, mas não quer aquilo que permite." (Quenstedt) Freqüentemente Deus, em seu justíssimo julgamento (*iustitia vindicativa*), também pune pecado com outro pecado. (Rm 1.24-28) Contudo, mesmo nesses casos, não quer a ação originalmente má, bem como não sente prazer no pecado adicional. Deus jamais é a causa ou o instigador do pecado. (Sl 5.4-6; Rm 1.18ss)

xxxxxxxxxx

Com respeito à co-participação de Deus nas boas ações, temos de fazer distinção entre os atos que se praticam a) em seu Reino do poder (*regnum potentiae*) e b) em seu Reino da graça (*regnum gratiae*). As primeiras são boas obras civis (*iustitia civilis*) e as outras, boas obras espirituais (*iustitia spiritualis*). Deus opera a *iustitia civilis* no irregenerado mediante o seu governo onipotente de todas as coisas (*regnum potentiae*) e a recompensa com bênçãos terrenas e temporais. (Êx 1.20,21) Deus produz a *iustitia spiritualis* pela graciosa operação do Espírito Santo no regenerado. O Espírito lhe confere a capacidade para fazer o bem (*potentia agendi*), como também efetua a mesma boa ação (*ipsum agendi actum*) conforme a Escritura testifica claramente. (Fp 2.13; 2 Co 3.5; Fp 1.29)

5. A Providência Divina e o Livre-Arbítrio (Libertos a Coactione)

Embora vivam, se movam e existam em Deus, os seres humanos continuam como seres livres, de vontade própria, que são pessoalmente responsáveis perante Deus por tudo o que fizerem (*libertas a coactione, liberdade de coação*). Essa verdade é ensinada na Escritura (At 17.30) e confirmada pela experiência. (Rm 1.32: "Conhecendo eles a sentença de Deus, de que são passíveis de morte os que tais coisas praticam.")

Podemos, nessa conexão, considerar, ainda, a pergunta: "É indispensável que as coisas sucedam precisamente como ocorrem (*necessitas immutabilitatis*), ou poderiam acontecer de outra maneira (*contigentia rerum*)?" Baseados na Escritura, mantemos tanto a *necessitas immutabilitatis* como a *contigentia rerum.* A primeira, do ponto de vista da providência divina; a outra, do ponto de vista da responsabilidade humana. Por conseguinte, foi necessário que se efetuassem a traição, condenação e morte de Cristo, uma vez que, desde a eternidade, Deus deliberara por seu gracioso plano de salvação, que tudo isso haveria de acontecer. (At 4.27,28; Mt 26.54) Contudo, nem Judas nem Pilatos foram coagidos por Deus a perpetrar os crimes mediante os quais o Salvador foi entregue à morte. (Lc 22.21-23; Mt 26.24; Jo 19.12) Por isso, os nossos dogmáticos disseram: *Ratione providentiae Dei, quae omnia regit, necessario omnia fieri recte dicuntur; respectu hominis libere et contingenter res fiunt et aguntur omnia in rebus humanis.* Se a *necessitas* for negada, o ateísmo ou o epicurismo será a alternativa ("As coisas sucedem sem Deus"); se se negar *a contingentia*, o fatalismo ou estoicismo será a alternativa. ("O ser humano é coagido a pecar")

Em razão do fato de, "pelo que respeita ao ser humano, as coisas sucederem livre e contingentemente", (*respectu hominis libere et contingenter res fiunt*), tanto no reino da natureza, como no da graça, o ser humano está confinado aos meios que Deus designou para seu bem-estar. Para a enfermidade corporal, cumpre-lhe recorrer à medicina; para a enfermidade da sua alma, cumpre-lhe recorrer aos meios da graça (a Palavra e os sacramentos), pelos quais Deus opera e mantém a fé. (Rm 10.17) É tolice e pecado querer certificar-se da providência divina *a priori*, pondo de parte os meios prescritos por Deus; pois, nesse caso, arrogantemente, tentamos sondar Deus em sua majestade soberana (Lutero: *in nuda maiestate*) e, dessa forma, o tentamos. (Mt 4.6,7)

Muito parecida com a verdade que acabamos de tratar é a pergunta referente ao fim da vida humana (*terminus vitae*). Compete-nos, também aqui, manter tanto a necessidade como a contingência. A Escritura, por um lado, ensina que os dias do ser humano estão determinados de tal forma, que lhe é impossível ultrapassar os limites demarcados. (Jó 14.5) Isso é dito com respeito à providência divina (*ratione providentiae Dei*). Por outro lado, a Escritura ensina

que Deus, amiúde, altera os limites da vida humana com respeito aos piedosos e aos ímpios. Ele prolonga a vida dos piedosos, seja em recompensa pela sua obediência, (Êx 20.12; Pv 3.1,2; 4.10), seja pelo bem geral da sua Igreja, (2 Co 1.10,11; Fp 1.23,24) ou lhes abrevia a vida a fim de os preservar da aflição e do mal. (Is 57.1,2) Sempre que Deus abrevia a vida dos ímpios, tem de considerá-lo como justo castigo por sua maldade. (Gn 38.7,10) Tudo isso, porém, se diz *respectu hominis*, ou seja, do ponto de vista da contingência.

É preciso que, do ponto de vista da contingência (*respectu hominis*), digamos que o limite da vida humana não está absoluta e imutavelmente fixado. (Is 38.5) Para fins de clareza, nossos dogmáticos ainda disseram que o ser humano morre, ou pela providência divina dispensadora ou pela permissiva. Se os seres humanos se servem dos meios prescritos (At 27.33ss: alimento; 1 Tm 5.23: medicina; Ef 6.2,3: piedade; 2 Rs 20.1-6: oração; At 9.25: evitando perigos, etc.), pela graça de Deus, alcançarão o limite de vida que a sua providência dispensadora fixou. Se, todavia, repudiam os meios prescritos, transgridem as Leis divinas e vivem em perversidade, a vida lhes será abreviada por sua providência permissiva. (2 Sm 18.14; 17.23; Gn 9.6; Êx 21.22; etc) Todas as passagens bíblicas que descrevem o *terminus vitae* em termos de contingência devem ser consideradas como graciosa condescendência da parte de Deus para nossa compreensão fraca, a fim de, para nossa admoestação ou consolo, podermos fazer uso das verdades divinas que revelou por graça para nosso bem temporal e eterno. Contudo, também nos casos em que a vida é abreviada ou prolongada, não se deve ter Deus por mutável em sua essência ou decisões, porque, desde a eternidade, foi decretado por ele o que se nos afigura uma abreviação ou prolongação da vida. Em outras Palavras, o ser humano morre exatamente quando Deus quer que morra. (Lc 12.20; 2.26; Fp 1.23,24; Jz 6.23; Sl 90.3-10) Para além disso, os nossos pensamentos não se devem aventurar, uma vez que as próprias Escrituras estabelecem esse limite.

A Doutrina dos Anjos
(De Angelis)

1. A Existência dos Anjos

A doutrina dos santos anjos não deve proceder da razão, pois, segundo ela, a existência deles é, quando muito, apenas provável. Deve, sim, advir tão somente da Escritura, que ensina a sua existência desde o Gênesis até o Apocalipse (Gn 3.24; 32.1,2; Sl 104.4; Ap 12.7) Também dessa doutrina, a Escritura é o único *principium cognoscendi*. A Teologia racionalista moderna repudia a doutrina dos anjos ("Não existe a pessoa de um diabo. Nem mesmo a existência de anjos bons se pode provar."), precisamente porque se afastou da Escritura como única fonte de fé.

Embora as Sagradas Escrituras ensinem claramente a existência de anjos, elas não determinam a época de sua criação, apesar de esta se situar dentro do hexaemeron. Os anjos, por certo, não foram criados antes do mundo, visto que nenhuma criatura existiu anteriormente à criação. (Jo 1.1-3; Cl 1.16) Tampouco foram criados após o sexto dia da criação, uma vez que, naquele dia, Deus cessou de criar. (Gn 2.2,3) As Escrituras informam-nos, de modo definitivo, que, no sexto dia, "os céus e a terra e todo o seu exército foram acabados" (Gn 2.1); seguramente, os anjos são incluídos.

2. O Nome "Anjo"

O termo *anjo* (*maleach, ángelos*), pelo qual a Bíblia designa esta classe de criaturas, não descreve a sua essência, porém, o ofício (*nomen officii*) e significa "enviado", ou "mensageiro". A natureza dos anjos é descrita pelo termo *espírito* (*pneuma*). Que o nome *anjo* é designação de ofício, evidencia-se pelo fato de a Escritura atribuí-lo *a ministros da Palavra divina* (Mt 2.7; Mt 11.10), e *ao Filho de Deus*, o "Anjo incriado", como Mensageiro supremo e único de Deus. (Ml 3.1; Jo 3.17-34; Is 63.9; Gn. 48.16) À importante pergunta: "Quando a expressão escriturística *o Anjo do Senhor* (*maleach jahveh*) designa o *Angelus increatus*, o Cristo?" - os nossos dogmáticos respondem do seguinte modo: "Sempre que, na Escritura, se atribuem nome de Jeová, ou obras e cultos divinos ao Anjo, entende-se que o Anjo é o Filho de Deus."

3. A Natureza dos Anjos

Os anjos são espíritos (*pneúmata*), isto é, seres destituídos de toda e qualquer forma corpórea. Atribuir-lhes mesmo que seja uma corporeidade

celeste, como se fez nos tempos antigos e modernos, é contrário a Lc 24.39 e Ef 6.12, onde se nega aos espíritos a configuração corpórea. Os corpos em que os anjos, de tempos em tempos, apareciam aos seres humanos (Gn 18.2; 19.1), foram assumidos temporariamente (*unio accidentalis*). O consumo de alimento por parte dos anjos (Gn 18.8; 19.3) não deve ser entendido como um comer natural, nem como um comer figurado, mas como um ato incompreensível para nós como nos é incompreensível a sua adoção temporária de um corpo acidental. "*Homines edunt et bibunt ob egestatem, angeli autem instar flammae consumunt cibum ob potentiam*" - diz J. A. Osiander. O consumo temporário de alimento bem como a adoção temporária de um corpo serviam para convencer as pessoas a quem apareciam da sua presença real. Apesar de que os anjos sejam *pneúmata* (Hb 1.14) e Deus seja *pneuma* (Jo 4.24), a diferença entre os anjos e Deus é tão grande, quanto a que há entre a criatura finita e o infinito Criador. A alma humana é um espírito incompleto (*spiritus incompletus*), porque foi criada como parte essencial do ser humano em ligação com o corpo, porém os anjos são espíritos completos (*spiritus completi*), porque existem como tais. Em contraste com Deus, o Criador infinito, os anjos são criaturas finitas. Como os seres humanos, nesse particular, os anjos são pessoas reais (*hypostaseis*), dotados de inteligência e vontade. (Ef 3.10; Hb 1.14) Também com respeito aos anjos pervertidos, pode-se falar de inteligência e vontade (Gn 3; Mt 4), apesar de sua mente ser pervertida e sua vontade depravada. De acordo com as Escrituras, os anjos, mesmo sendo seres imateriais, podem atuar sobre os corpos dos seres humanos (Gn 19.16; Mt 4.5), quase que do mesmo modo como a alma humana atua sobre o corpo. Como seres inteligentes, os anjos são suscetíveis de entrar em contato tanto entre si como com os seres humanos. (Lc 1.13,19) Entretanto, apenas possuem conhecimento como criaturas, não como Deus, de sorte que lhes devem ser negadas a onisciência e a presciência. Qualquer conhecimento que tiverem, possuem-no: a) em virtude de sua natureza peculiar (2 Sm 14.20: conhecimento natural); b) por meio da revelação divina (1 Pe 1.12; Lc 2.9-12: - conhecimento revelado); c) pela visão bem-aventurada que desfrutam (Mt 18.10: - conhecimento beatífico).

→ Porque os anjos são espirituais, atribuímos-lhes os seguintes predicados: a) indivisibilidade, que se deve à sua incorporeidade ou imaterialidade; b) invisibilidade, que é resultante de sua espiritualidade; c) imutabilidade, pois que não estão sujeitos a mutações físicas: não geram nem são gerados (Mt 22.30); não são aumentados nem diminuídos; não envelhecem nem definham. Contudo, não são absolutamente imutáveis, como Deus, mas apenas de modo relativo, em relação aos seres humanos; d) imortalidade, visto que não morrem, embora Deus os pudesse aniquilar, se assim quisesse; e) duração infinita, porque tiveram um começo, porém não um fim (Mt 18.10; Jd 6); f) ilocalidade, porquanto, como seres incorpóreos que são, não ocupam espaço, mas se acham presentes num determinado lugar *de modo definitivo* (*in*

ubi definitivo), apesar de não onipresentemente como Deus, que está presente em toda a parte *de modo repletivo*; g) agilidade ou velocidade, capazes que são de trocar o "ubi" de sua presença com celeridade extrema, ainda que sem moção local como a que se deve atribuir aos corpos materiais.

Os anjos, como seres inteligentes que são, possuem, além disso, liberdade de querer e, em vista do serviço para o qual são designados, grande poder. A vontade dos anjos é livre tanto com respeito a atos imanentes, tais como escolher e rejeitar (Jd 6), como a atos externos, quais sejam movimentar-se, falar, louvar a Deus, etc. (Lc 2.9-15) Ainda que os anjos maus, como inimigos declarados de Deus, não possam senão opor-se a ele, eles o fazem de própria e livre vontade. (Jo 8.44) É muito grande o poder dos anjos. (Sl 103.20; 2 Ts 1.7; 2 Rs 19.35) Ainda assim, é um poder *infinito*, inteiramente debaixo do controle divino. (Jó 1.12) Embora o seu poder seja sobre-humano (Sl 91.11,12; Lc 11.21,22), eles não são onipotentes, mas estão subordinados a Deus. (Dn 7.10) Ainda que só Deus opera milagres (Sl 72.18), as Escrituras Sagradas ensinam que os anjos bons (2 Rs 19.35), os profetas, (2 Rs 6.5,6) e os apóstolos (At 3.6-12), realizaram milagres em seu nome e mediante o seu poder divino. (Êx 15.23-25) Toda vez que o diabo realiza feitos que os seres humanos julgam milagres (*mirabilia seu mira*), esses não passam de "prodígios de mentira" e de "operação do erro", com os quais Deus lhe permite enganar aqueles que "não deram crédito à verdade; antes, pelo contrário, deleitaram-se com a injustiça". (2 Ts 2.9-12)

A alegação de os anjos terem se misturado uma vez aos seres humanos por casamento (Gn 6.2), é tão tola quanto antiescriturística. (Mt 22.30)

4. Número e Categoria dos Anjos

De acordo com as Sagradas Escrituras, o número de anjos é incontável (Dn 7.10): "milhares de milhares o serviam, e miríades de miríades estavam diante dele." (Lc 2.13): "uma multidão da milícia celestial." (Sl 68.17): "Os carros de Deus são vinte milhares, milhares de milhares". Todas essas expressões representam números simbólicos, que significam milhares sem conta. Como é grande a bondade de Deus que, para benefício dos seres humanos, criou tantos santos ministros!

Há, entre os anjos, categorias ou ordens. Isso fica evidente dos diferentes nomes que lhes são dados na Bíblia: Gn 3.24: querubim; Is 6.2: serafim; Cl 1.16: tronos, soberanias, principados, potestades; 1 Ts 4.16: arcanjo. Também entre os anjos maus, há espíritos maiores e menores. Mt 25.41: "o diabo e seus anjos"; Lc 11.15,18,19: "Beelzebu, o maioral dos demônios". Não podemos, todavia, determinar o número de anjos nem descrever as categorias ou ordens que há entre eles, visto que a Bíblia não fornece nenhuma informação precisa sobre o assunto, tampouco enumera as categorias angélicas

na mesma ordem sempre. (cf. Cl 1.16 com Ef 1.21) Por isso, fica impossível dizermos qual seja a superior e qual a inferior. Gregório de Nazianza: *"Ordo angelorum notus est ei, qui ipsos ordinavit."*

Baier observa com muita propriedade que, posto que os anjos difiram entre si no que se refere à categoria, não diferem um do outro quanto à espécie e natureza (*specie et essentia*). Na instituição de categorias ou ordem entre os anjos, vemos a sabedoria de Deus, que "não é Deus de confusão". (1 Co 14.33)

5. Anjos Bons e Maus

Com respeito ao seu primeiro estado (*status originalis*), todos os anjos foram originalmente criados na mesma justiça, bondade e santidade; pois cabia-lhes glorificar a Deus e prestar-lhe serviços sagrados (*status gratiae*). Isso significa que, no princípio, todos os anjos eram positivamente bons, não sendo indiferentes moralmente nem estando infectados de propensão para o mal. Isso ressalta no veredito divino "muito bom". (Gn 1.31) Que agora há duas classes de anjos, bons e maus, deve-se ao fato de alguns deles não haverem permanecido em seu estado original, porém apostataram espontaneamente de Deus, caindo em pecado. Passaram, assim do estado de graça (*status gratiae*) para o da miséria (*status miseriae*).

Anjos bons são os que perseveraram na bondade, justiça e santidade em que foram criados. Foram confirmados por Deus no bem (*in bono confirmati*) como prêmio de graça por sua obediência, de sorte que já não poderão perder a sua bondade e tornar-se maus (*non posse peccare*). Dessa maneira, os anjos bons alcançaram o alvo para o qual foram criados originalmente; porquanto contemplam Deus para sempre empenhados em sagrado serviço, havendo passado do estado de graça para o de glória (*status gloriae*). Essa verdade é ensinada em Mt 18.10; 6.10; 1 Tm 5.21; Lc 20.36; Gl 1.8.

Uma vez que Deus identifica os anjos bons como os "anjos eLeitos" (1 Tm 5.21), foi em consonância com a eterna eLeição divina que os mesmos perseveraram em sua justiça e santidade concriadas. Contudo, em parte alguma a Escritura ensina que os anjos maus tivessem caído em pecado porque fossem predestinados para a condenação desde a eternidade; muito pelo contrário. Foram os anjos que deixaram a sua própria habitação (Jd 1.6), pecando de livre vontade.

Entendemos por anjos maus, anjos que não perseveraram em sua sabedoria e justiça concriadas, mas, voluntariamente, se desviaram de Deus, se converteram em inimigos perpétuos de Deus e do ser humano. Foram condenados por Deus a sofrerem os tormentos eternos (*in malo confirmati*). O castigo eterno dos anjos maus é ensinado em Mt 25.41; Ap 20.10; 2 Pe 2.4; Jd 6. A Bíblia não ensina com certeza por que motivo particular a desobediência dos anjos maus teria sido suscitada; é, todavia, provável (*ratio probabilis*) que

o seu orgulho os levasse a apostatar de Deus. Não é possível determinar com segurança a época em que os anjos maus pecaram pela primeira vez; mas a sua rebelião ocorreu antes da queda do ser humano, visto a queda do ser humano em pecado ter sido instigada pelo diabo. (Gn 3.1-14; Jo 8.44) Que os anjos maus jamais poderão ser restaurados à santidade e bem-aventurança é fato sabido deles mesmos (Mt 8.29) e não deveria ser contestado pelos seres humanos (universalistas), pois a Escritura descreve o fogo preparado para o diabo e seus anjos como fogo eterno. (Mt 25.41) Os anjos bons foram confirmados na bem-aventurança, ao entrarem no estado de glória. (Mt 18.10; 25.31) Os maus, entraram no estado de miséria e endureceram-se no mal, de tal modo, que pensam incessantemente com perversidade a respeito de Deus e das coisas divinas. Hollaz: "Os anjos maus conhecem Deus, porém estremecem terrivelmente diante do conhecimento divino." (Tg 2.19)

À pergunta: "Por que não seriam os anjos perversos restabelecidos no favor de Deus?" - Gerhard oferece a resposta: "É melhor proclamarem-se a filantropia e misericórdia admiráveis do Filho de Deus para com a raça humana caída... que investigar, além dos devidos limites, a causa do justíssimo juízo pelo qual Deus entregou os anjos que apostataram dele, para que, nas cadeias da escuridão, fossem lançados no inferno, ficando reservados para o juízo." (*Doctr. Theol.*, p.215)

6. Os Sagrados Serviços dos Anjos Bons

Os anjos bons são, de tal forma, confirmados em santidade, que sempre contemplam a Deus e desfrutam a sua bondade perpetuamente. (Mt 18.10) Em combinação com essa visão bem-aventurada, acha-se o mais puro amor de Deus de maneira indissolúvel, visto que, no estado de glória, não podem (impecabilidade) nem querem pecar. (2 Co 11.14, "anjo de luz") A objeção feita de que os anjos bons já não são moralmente livres no estado de glória, por isso que são impecáveis, baseia-se numa falsa concepção de liberdade moral. Os anjos são agentes morais livres, contudo, a sua vontade está dirigida apenas para o que é santo. (Ap 14.10: "diante dos santos anjos") Nesse sentido, os santos no céu serão iguais aos anjos. (Lc 20.36) Com respeito à eLeição dos anjos (1 Tm 5.21), devemos manter à base da Escritura: a) que os anjos não foram eLeitos com a perspectiva da redenção de Cristo, porquanto nunca se fizeram pecadores (Hb 2.16); b) que os anjos maus não foram rejeitados por um decreto eterno absoluto (papistas, calvinistas), porém reservados para o juízo eterno por causa de sua apostasia. (2 Pe 2.4)

Em consonância com a sua visão beatífica e seu perfeito amor de Deus, os anjos bons prestam serviços perpétuos ao Criador (Is 6.3; Lc 2.13), e aos seus santos na terra. (Sl 104.4; 103.20-21; Hb 1.14) Deus não tem necessidade do serviço dos anjos, porquanto não o requer para a própria bem-aventurança (*non ex quadam Dei indigentia*); não obstante, ele quis assim (*ex volutate Dei*

libera). Os anjos servem, em particular, às crianças (Mt 18.10); mas também a todos os crentes no seu trabalho e na vocação (Sl 91.11,12) e na hora de sua morte. (Lc 16.22) A Bíblia não responde claramente se cada crente e, de modo especial, cada criança cristã conta com um anjo da guarda particular. (Mt 18.10; At 12.15)

Embora os anjos, conforme a Escritura, sirvam também ao estado político (Dn 10.13; Is 37.36) e ao estado doméstico (Sl 34.7; Mt 18.10), o objeto do seu ministério especial constitui a Igreja Cristã; porquanto a) reverenciam e fomentam a mensagem da salvação (Lc 2.13; 1 Pe 1.12; Ef 3.10); b) alegram-se com o arrependimento dos pecadores (Lc 15.10); c) ministram a Palavra de Deus aos seres humanos (Dt 33.2; Gl 3.19; Lc 2.10-12); d) protegem os filhos de Deus (Jd 9); e) estão presentes nos cultos públicos (1 Co 11.10; 1 Tm 5.21ss); f) anunciarão o Juízo Final (Mt 25.31; 1 Ts 4.16); g) tomam parte na sua execução. (Mt 24.31; 13.41; 25.31; 13.42-50; Mc 13.27)

Devemos ter os bem-aventurados anjos de Deus em grande estima, em atenção a esse sagrado serviço (a Teologia racionalista moderna considera a doutrina dos anjos supérflua). Devemos, também, alegrar-nos com seu ministério e pensar neles com respeito. (1 Tm 5.21) Não devemos, porém, honrá-los com divino culto (*cultus religiosus*), uma vez que não passam de criaturas, às quais nenhum culto é devido. (Ap 22.8-9) Baier escreve assim: "Em razão dessas perfeições que vemos os anjos bons possuírem e por muito nos favorecerem e auxiliarem, convém também que os louvemos, amemos e tenhamos o cuidado de não os ofender com maus atos. Não convém, contudo, que dirijamos nossas preces aos anjos. Porquanto isso é ímpio e idolátrico." (*Doctr. Theol.*, p.213)

7. A Obra dos Anjos Maus e o seu Castigo Eterno

Os anjos perversos são maus, não porque fossem criados assim, mas porque apostataram livremente de Deus (*non ortu, sed lapsu*). Não estamos em condição de dizer por que Deus não providenciou um Redentor para os anjos caídos como fez para o ser humano caído; porém Quenstedt sugere, como razão provável (*probabilis ratio*), que os demônios pecaram sem qualquer tentação (Jd 6), enquanto que Eva foi ludibriada por Satanás (Gn 3.1-7), e Adão, tentado por sua mulher. Em caso algum, porém, se usará essa explanação para limitar a livre compaixão do Deus gracioso para com os seres humanos. A queda dos anjos maus afetou-lhes a inteligência (*vis intelligendi, intellectus*). As Escrituras descrevem-nos como extremamente astutos (Gn 3.1ss; 2 Co 11.3; Ef 6.11); por outro lado, como indescritivelmente estúpidos, por aniquilarem os próprios propósitos. Assim a morte de Cristo, promovida por Satanás (Lc 22.53), foi a sua própria ruína. (Jo 12.31)

Os anjos maus revelam e fazem agir constantemente sua inimizade

contra Deus (Ap 12.7) e intentam a destruição temporal e eterna do ser humano. (Gn 3.1ss; 1 Pe 5.8) No seu empenho de prejudicar o ser humano, causam-lhe mal *no corpo* (Lc 13.11-16); *em suas possessões terrenas* (Jó 1.12ss; Mt 8.31-32) e *na alma* (Jo 13.27; At 5.3; Ef 2.2-3). A incredulidade (*status incredulitatis*), com seu terrível castigo da condenação eterna (Mc 16.16), é o resultado da obra perniciosa de Satanás no ser humano. (Ef 2.1; 2 Co 4.4; Mt 13.25) Todos quantos recusam crer no Evangelho, agem por instigação de Satanás; porquanto ele os retém em seu poder. (At 26.18; Cl 1.13) A própria negação da existência pessoal de um demônio é conseqüência da operação do diabo no coração do ser humano. (2 Co 11.14)

Baseados nas Sagradas Escrituras, fazemos distinção entre obsessão espiritual (*obsessio spiritualis*) e obsessão corporal (*obsessio corporalis*). A primeira é, num sentido mais amplo, aplicável a todos os incrédulos que são mantidos por Satanás em trevas espirituais. (Cl 1.13) E, em sentido mais restrito, às pessoas perversas cuja mente se vê possuída, tomada e movida por Satanás de maneira intensificada (Judas, os fariseus). São passagens que tratam da obsessão espiritual nesse sentido: Lc 22.3; Jo 13.2; At 5.3; 2 Ts 2.9-11; 2 Co 4.4. A obsessão espiritual não elimina a responsabilidade humana (Mt 25.41), já que a pessoa assaltada por tal obsessão peca de livre e espontânea vontade. (Jo 8.43-45) Dá-se a obsessão corporal, quando o Diabo habita e governa o corpo de modo imediato e local, controlando-o à sua vontade. (Mc 5.1-19; Lc 8.26-39) A obsessão corporal é uma tribulação que pode sobrevir até mesmo aos cristãos fiéis, segundo demonstram as passagens citadas acima. Em todos os casos de obsessão corporal, a pessoa não dispõe de funções próprias intelectuais, emocionais e volitivas, mas, enquanto persiste a obsessão, Satanás, que se acha presente nela em pessoa (*Kat ousian*), age nela e por ela, de sorte que, em todos os casos de obsessão corporal, a responsabilidade do ser humano deixa de existir. (cf. os casos em que pessoas que se acham possuídas de obsessão corporal deploram, nos momentos de lucidez, as blasfêmias que proferiram.)

A fúria dos anjos maus está especialmente apontada contra a Igreja de Cristo; porque a) continuamente procuram destruí-la por suas investidas em geral (Mt 16.18); b) tentam impedir os ouvintes de aceitarem a Palavra de Deus (Lc 8.12); c) disseminam doutrina errônea (Mt 13.25; 1 Tm 4.1ss); d) incitam perseguições ao Reino de Cristo. (Ap 12.7) Satanás, muito particularmente, causou danos indizíveis dentro da Igreja, impondo-lhe a tirania e as perversões doutrinárias do Anticristo. (2 Ts 2) No intuito de arruinar a Igreja, o diabo causa transtornos também ao estado político (1 Cr 21.1; 1 Rs 22.21-22), e ao estado doméstico. (1 Tm 4.1-3; 1 Co 7.5; Jó 1.11-19) As Escrituras ensinam ainda que Deus se serve dos anjos maus para punir os ímpios por motivo de sua rejeição da verdade (2 Ts 2.11-12) e para provar os fiéis. (Jó 1.17ss; 2 Co 12.7)

O castigo dos anjos maus consiste em tormento eterno no inferno. (Mt 25.41) A pergunta sobre se o fogo do inferno é material (fogo real) ou imaterial (tormento), devemos deixar que fique sem decisão; porque as Escrituras, por um lado, falam do fogo do inferno em termos que fazem crer em fogo real. (Mc 9.43; Ap 14.10-11; 21.8) Por outro lado, ensinam que todas as coisas materiais, em sua forma presente, deixarão de existir no Dia do Juízo. (2 Pe 3.10-12) Num e noutro caso, o tormento será indizivelmente grande. (Lc 16.24; Mt 25.46; 2 Ts 1.9; Jd 6,7) Todos quantos negam que a condenação do diabo e seus anjos é eterna, são obrigados a negar, também, a salvação "eterna" daqueles que crêem (Mt 25.46), uma vez que o termo (*aiônios*) é empregado para descrever a infinita duração, tanto do céu como do inferno.

Para concluir, lembremo-nos de que todas as coisas que as Sagradas Escrituras revelam acerca da queda, da obra e do castigo dos anjos maus, foram escritas para nossa advertência, a fim de que possamos escapar ao justo juízo de Deus, crendo naquele que destruiu as obras do diabo. (1 Jo 3.8)

A Doutrina do Ser humano
(De Anthropologia)

A doutrina do ser humano divide-se em duas partes: a) o estado de integridade *(status integritatis)* e b) o estado de corrupção *(status corruptionis)*.

A. O Ser Humano antes da Queda
(De Statu Hominis Ante Lapsum)

1. O Ser Humano Criado à Imagem de Deus

O estado de integridade foi a condição original do ser humano. O ser humano foi criado à imagem de Deus, em conhecimento, santidade e justiça. Prova-se, na Escritura, o estado de integridade a) pelo veredito geral de Deus "muito bom" (Gn 1.31) e b) pela declaração especial de que Deus fez o ser humano à sua imagem. (Gn 1.26-27) Para todos os efeitos, consideram-se sinônimas as designações imagem, *tselem*, e semelhança, *demuth*. Lutero: *"ein Bild, das uns gLeich sei"*; Baier: *"imago simillima"*.

O ser humano, no seu estado original, apresentava semelhança com Deus, pois Deus mesmo serviu de modelo ou arquétipo pelo qual o ser humano foi feito. De acordo com a Escritura, Adão foi criado à semelhança do Deus triúno (Gn 1.26), e não somente à de Cristo (o erro de Osiander).

2. A Definição da "Imagem de Deus"

A imagem divina não constituiu meramente em que o ser humano, originalmente, era dotado de inteligência e vontade, de modo a constituir, em contraste com os animais, um ser racional, porém sobretudo na disposição justa do seu intelecto e vontade, de sorte que, por meio do seu intelecto não-depravado, conhecia Deus e as coisas divinas e, por meio de sua vontade incorrupta, queria só o que é da vontade de Deus. Também seu apetite (*appetitus sensitivus*) estava em perfeito acordo com a norma divina de santidade, de modo que, no estado de integridade, o ser humano era reto e incorrupto em todos os seus dotes, poderes e atributos. Calov escreve (IV, 389): "Chama-se estado de integridade, porque o ser humano era nele reto e incorrupto (Ec 7.29) de intelecto, vontade, afetos corporais e dotes e perfeito em tudo. Chama-se também estado de inocência, porque o ser humano era inocente e santo, isento de pecado e polução." (*Doctr. Theol.*, p.220) Comprova-se, ainda, o estado de integridade do ser humano pelo fato de Adão e Eva

haverem estado em perfeito acordo com os mandamentos de Deus. (Gn 2.19ss; 3.2-3) Em o Novo Testamento, a imagem de Deus vem descrita em Cl 3.10 ("conhecimento") e em Ef 4.24. ("justiça e retidão procedentes da verdade")

É, pois, antiescriturístico o ponto de vista evolucionista, segundo o qual o ser humano originalmente foi um animal, desprovido da faculdade de falar e sem dotes morais. Conforme as Escrituras, o ser humano não foi criado como animal, mas como senhor de todas as demais criaturas de Deus. (Gn 1.26-31; 2.16-23) Além dos dotes morais perfeitos, o ser humano foi abençoado, ainda, com grandes dons intelectuais, de modo a possuir um conhecimento claro e bem-aventurado de Deus, bem como um conhecimento intuitivo das criaturas de Deus (ciência), tal como cientista algum, depois da queda, jamais adquiriu. (Gn 2.19,20,23,24) Lutero comenta muito apropriadamente que Adão foi um *insignis philosophus.*

Repudiamos o engano evolucionista, também o erro papista segundo o qual o ser humano se achava originalmente num estado de indiferença moral (*in statu purorum naturalium*), no qual não era nem bom nem mau, senão moralmente "neutro" ou indiferente. Em oposição a essa opinião errônea, a Escritura ensina que, originalmente, a vontade do ser humano estava em perfeita conformidade com a santa vontade de Deus (*sanctae Dei voluntati conformis et amore et fiducia Dei praeditus*). Não apenas tinha propensão para tudo quanto fosse bom e agradável a Deus, como era, ele próprio, positivamente bom e santo. As excelências espirituais e morais do ser humano no seu estado de integridade se acham substanciadas na expressão *justiça original concriada* (*iustitia originalis concreata*), que lhe descreve a absoluta conformidade com a divina santidade e a pureza absoluta dos seus desejos e apetites.

3. A Relação Entre a Imagem Divina e a Natureza do Ser Humano

O conhecimento, a justiça e a santidade originais do ser humano, em seu estado primitivo, não constituíam um dom "sobrenatural" de Deus, que lhe tivesse sido acrescentado para tornar o seu estado original completo e perfeito (papistas: *donum supernaturale, donum superadditum*). Era, porém, um dom concriado (*donum concreatum, iustitia originalis, iustitia concreata*), porquanto recebeu a imagem de Deus no instante exato da sua criação. (Gn 1.26,31) Em razão disso, a natureza do ser humano, depois da queda, não está mais em estado de incorrupção (*natura integra, in puris naturalibus*), conforme os papistas ensinam, porém em estado de corrupção (*natura corrupta, natura sauciata*). Muito embora a imagem de Deus não forme a essência do ser humano, visto que, mesmo depois da queda, ele continua sendo verdadeiro ser humano, a imagem divina pertencia à natureza do ser humano incorrupto. O fato de o ser humano, embora criado para glória de Deus e sabedor da

existência e governo divinos, não o amar nem adorá-lo, é prova incontestável de sua corrupção total. (Rm 1.19) Declaramos, pois, firmados na Escritura, que, em virtude da queda, o ser humano perdeu totalmente a imagem de *Deus no seu sentido próprio, isto é, seu conhecimento, justiça e santidade* concriados, de sorte que o seu intelecto se acha agora envolto em trevas espirituais (1 Co 2.14) e sua vontade é contrária a Deus. (Rm 8.7)

Em vista desse fato, surge a pergunta: Como haveremos de entender passagens como Gn 9.6 e Tg 3.9? Para Lutero e outros dogmáticos (Philippi, Hofmann), elas descrevem o ser humano como foi originalmente e como deverá tornar-se de novo mediante a fé em Cristo Jesus (restauração da imagem divina pela regeneração). Melanchton, Baier, Quenstedt e outros têm-nas que ensinam a imagem divina em sentido mais amplo. Atendendo ao fato de que o ser humano, mesmo depois da queda, ainda continua como ser racional inteligente, autodeterminante, também agora, embora debilmente, exerce domínio sobre as criaturas de Deus. Contudo, também os teólogos que falam de uma imagem de Deus em sentido mais amplo, admitem que a imagem de Deus, em seu sentido verdadeiro, se perdeu com a queda. (Cl 3.10; Ef 4.24) Para maior clareza e exatidão, é preferível adotar a explicação de Lutero às passagens citadas. Os irregenerados estão tão longe de possuir a imagem divina, que deles se diz não terem esperança e estarem sem Deus no mundo (Ef 2.12), como ainda que as coisas que sacrificam, as sacrificam aos demônios e não a Deus. (1 Co 10.20)

Não o corpo, mas sim a alma do ser humano foi a sede da imagem divina; porque o conhecimento de Deus juntamente com sua santidade e justiça são inerentes à alma. O corpo, não obstante, compartilhava a imagem divina, por ser o continente da alma. Por isso mesmo, a imortalidade do corpo (*immortalitas corporis*) constitui uma conseqüência imediata da posse da imagem divina por parte do ser humano. Pela queda, a morte entrou no mundo. (Gn 2.17; Rm 5.12; 6.23) Deve ser considerada opinião pagã a alegação de que a morte é produzida pela matéria da qual o corpo é composto. Porque originalmente sem pecado, o ser humano estava também livre de sofrimentos dolorosos e destrutivos. (Gn 3.16ss) O estado original do ser humano era de felicidade suprema, porque a sua alma era sábia e santa, o seu corpo estava isento de sofrimento e morte, as suas condições de vida eram as mais felizes e as condições do seu habitat eram as mais agradáveis, visto que Deus o colocou num jardim de alegria chamado Paraíso, para morar lá e usufruir a sua bondade por tempo sem fim. (Gn 2.8-15) (*gan beeden, pardem, parádeisos*)

A comunhão íntima e feliz do ser humano incorrupto com o santo Deus é citada na Escritura como prova do *status integritatis*. (Gn 2.19ss) De forma idêntica, o fato de que os nossos primeiros pais estavam nus, mas não se envergonhavam. (Gn 2.25) (cf. Lutero, S. L., I, 170)

4. Conseqüências Imediatas da Imagem Divina

Segundo a Escritura, as conseqüências imediatas da imagem divina no ser humano foram a imortalidade e o domínio.

Que Adão e Eva foram criados imortais, vê-se claramente de Gn 2.17; Rm 5.12; 6.23. Se eles não tivessem pecado, nunca teriam morrido. Deus os ameaçou de morte para o caso de desobedecerem ao seu Criador. Se no Paraíso teriam morado interminavelmente, ou se Deus os teria recebido no céu a seu tempo, as Escrituras não o dizem. Com respeito à imortalidade, é com acerto que fazemos distinção entre imortalidade absoluta e relativa ou condicional. A absoluta denota liberdade absoluta da morte e do seu poder destrutivo, sentido em que são imortais Deus, os anjos, as almas humanas e os corpos dos santos no céu e dos condenados no inferno. A relativa denota liberdade da tendência natural para morrer, porém de tal modo que a morte poderia sobrevir em alguma eventualidade. Nesse sentido, o ser humano foi imortal no estado de integridade. Coisa bem diferente é *não ser capaz de morrer*, e *ser capaz de não morrer*, e ainda *não ser capaz de não morrer*. A primeira declaração refere-se aos santos no céu; a segunda, a Adão e Eva em seu estado de integridade; a terceira, a todos os pecadores depois da queda. (Quenstedt)

O domínio do ser humano sobre as criaturas, de acordo com a Escritura, foi conseqüência imediata de sua posse da imagem divina (*iustitia originalis concreata*). O domínio do ser humano deve ser considerado como soberania efetiva, de forma que todas as demais criaturas de boa vontade lhe prestaram serviço. Depois da queda, o ser humano possui apenas vestígio pálido desse domínio absoluto (*species dominii, nudus titulus dominii*), porque, agora, é obrigado a empregar a força e astúcia para controlar as criaturas sobre as quais procura governar. A rebeldia das criaturas contra o ser humano é conseqüência direta da rebeldia humana contra Deus, a perda do seu conhecimento, santidade e justiça concriados. Essa realidade deve lembrá-lo, para sempre, da atrocidade do pecado e terribilidade dos seus efeitos. (Sl 39.4-6)

5. A Imagem Divina e a Mulher

Eva também possuía a imagem divina. Isso se depreende claramente: a) de Gn 1.27; b) de Cl 3.10; Ef 4.24; conferido com Gl 3.28; pois não há, com respeito à renovação segundo a imagem de Deus, diferença entre masculino e feminino; e c) de Gn 1.28, onde se atribui domínio, tanto à mulher como ao ser humano. Contudo, em relação ao ser humano, a mulher já antes da queda ocupou posição de submissão; porquanto foi tomada do ser humano, e lhe foi criada como ajudadora. (Gn 2.18-22; 1 Co 11.7-9; 1 Tm 2.11-13)

Não se deve subverter essa ordem divina, por ser da vontade de Deus que a mulher não se apodere da autoridade sobre o homem, vindo a governar sobre ele. Por outro lado, não se deve tiranizar a mulher nem fazê-la escrava;

porque, embora não fosse tomada da cabeça de Adão para o governar, ela não lhe foi tirada dos pés para ser calcada pelo ser humano. Lutero diz: "É preciso ter a mulher em respeito; por ser de feitura divina. Foi criada para servir ao marido como ajudadora, criar e educar filhos na fé e piedade." Tanto o homem como a mulher prestam melhor serviço na relação ou esfera em que Deus criou cada um deles (Ef 5.21-33; Tt 2.3-5; 1 Co 7.20), ao passo que a anulação da ordem divina resultará em confusão e detrimento da sociedade humana. (Pv 1.24-33). (cf. Lutero, S. L., V, 1517; II, 540; II 687; XVI, 2280)

6. O Fim Último da Imagem de Deus no Ser Humano

Deus, em sua graça infinita, fez concessão de sua imagem divina ao ser humano, a fim de que ele o pudesse conhecer e servir e pudesse experimentar perfeito gozo em comunhão com Deus e fosse seu governante representativo na terra. (Gn 1.27,28) Assim como depois da queda, a redenção do ser humano foi motivada pelo amor divino (Jo 3.16), também a criação do ser humano à imagem de Deus o foi, antes da queda. (Sl 104.23,24; 136.1-9) Embora o ser humano no estado de integridade conhecesse Deus intimamente, não sabia do decreto eterno da redenção; pois este lhe foi revelado depois da queda. (Gn 3.15) Daí terem nossos primeiros pais conhecido Deus como gracioso em si mesmo, não em virtude da satisfação vicária de Cristo. Depois da queda e promulgação do proto-Evangelho, o objetivo divino do conhecimento e adoração do ser humano veio a ser outro. Agora ele confia em Deus e o adora como Deus gracioso unicamente mediante a inestimável redenção do Salvador. (Lc 1.77) Não se pode aplicar o conceito bíblico da salvação (*sooteeria, salus*) ao estado de integridade do ser humano, visto que pressupõe tanto o pecado como a redenção do pecado. (Lc 19.10)

B. O Estado de Corrupção (De Statu Peccati)

O ser humano perdeu, pela queda, (*peccatum originans*) a sua justiça e santidade concriadas (*iustitia originalis concreata*). Agora se acha em estado de corrupção (*in statu corruptionis*). Esse estado é definido por Quenstedt como segue (III, 48): "O estado de corrupção é a condição em que o ser humano voluntariamente se precipitou por seu próprio afastamento do Bem supremo, tornando-se, dessa forma, tanto mau como miserável." (*Doctr. Theol.*, p.231) A queda do ser humano, por conseguinte, não constitui nem a sua exaltação (*gnosticismo*) nem o mais feliz acontecimento na história humana (*Schiller*) nem uma fase crítica no seu desenvolvimento evolucionista (*evolucionismo moderno*) nem um passo necessário no seu progresso moral e intelectual (*panteísmo*). A queda do ser humano foi apostasia de Deus (Gn 3.14-19) e,

portanto, má, tanto em sua natureza, como nos seus efeitos. (Gn 3.22-24; Rm 5.12) Por isso mesmo, é como pecador (*homo peccator*) que o ser humano caído constituiu a matéria da Teologia Cristã (*subiectum operationis theologiae*), cuja finalidade consiste em restaurar nele a imagem de Deus pela fé em Jesus Cristo. (2 Co 3.5,6,18) Por essa razão, a doutrina do pecado constitui parte essencial na Teologia Cristã. (Rm 1.18-32; 2.1-12)

A doutrina do pecado é, em geral, tratada sob três títulos: a) o Pecado em geral (*De peccato in genere*); b) O Pecado original (*De peccato originali*); c) Pecados atuais (*De peccatis actualibus*).

C. Do Pecado em Geral (De Peccato in Genere)

1. Definição do Pecado

De acordo com a Bíblia, o ser humano deveria estar em perfeita conformidade com a vontade divina (*conformitas cum voluntate Dei*), conforme é revelada na Lei divina (*nomos*). Todo afastamento da norma da Lei divina é pecado (*anomia*), não importa que o mesmo consista num estado ou condição (*status, habitus*) ou em ações atuais (*actiones internae et externae*). Considerado etimologicamente, o pecado é, em primeiro lugar, um conceito negativo (*anomia*) e como tal denota falta de conformidade da parte do ser humano com a Lei divina (*carentia conformitatis cum lege*). É como a Escritura define o pecado. (1 Jo 3.4: "O pecado é a transgressão da Lei", *anomia*) O pecado é, também, um conceito positivo e, como tal, denota oposição à Lei ou transgressão da mesma. É como a Escritura também define o pecado. (1 Jo 3.4: "Transgride à Lei", *teen anomian poiei*; Mt 7.23: "Vós que praticais a iniqüidade", *ergazómenoi teen anomian*) A razão disso é óbvia. O ser humano, destituído de justiça, acha-se, ao mesmo tempo, em rebelião constante e ativa contra a Lei divina. Depois da queda, o ser humano se recusa propositadamente a reconhecer a obrigação que tem para com Deus (Rm 1.18,32) e transgride constantemente a Lei divina, uma vez que a sua inclinação carnal é inimizade contra Deus. (Rm 8.7) À base das Sagradas Escrituras, pois, descrevemos o pecado a) pelo lado negativo, como falta de justiça ou de conformidade com a vontade divina (*carentia conformitatis cum lege*); b) pelo lado positivo, como oposição real à vontade divina. (*carnalis concupiscentia sive inclinatio ad malum*)

Ao definirmos o pecado, devemos precaver-nos do erro dos papistas e racionalistas, que condenam como pecaminosas unicamente aquelas más ações que se pratiquem consciente e deliberadamente. Contra esse erro pernicioso, a *Apologia* testifica: "Nas escolas, entretanto, para cá transferiram, da filosofia, sentenças de todo em todo diversas: que por causa de paixões não somos nem bons nem maus, nem louvados nem repreendidos. Igualmente,

que nada é pecado, a menos que seja voluntário. Essas opiniões foram externadas entre filósofos relativamente à justiça civil, não com respeito à divina." (Art. II, § 43). De acordo com a Escritura, tanto as más ações (2 Sm 12.13), como os maus pensamentos e desejos (Tg 1.15; Rm 7.17; Mt 5.28) são pecados, ainda que originados por ignorância e sem deliberação. (Rm 7.19; 1 Tm 1.13) Na verdade, mesmo a corrupção herdada, que ainda está presa ao cristão e que este deplora sinceramente, é pecado em sentido absoluto. (Ef 2.3; Jo 3.5,6; Rm 7.19,24)

2. A Lei Divina e o Pecado

Uma vez que o pecado é "transgressão da Lei" (*anomia*), é preciso que se saiba a qual Lei a Escritura se refere, quando conceitua o pecado como tal. Se a doutrina da Lei divina é pervertida por acréscimo ou subtração que se lhe faça pelo ser humano, da mesma forma a doutrina do pecado deve ser pervertida. É, pois, necessário que definamos a Lei cuja transgressão torna um pensamento ou uma ação pecaminosos. A Fórmula de Concórdia descreve a Lei no sentido em que é tomada aqui como "doutrina divina em que a justa e imutável vontade de Deus é revelada, de como o ser humano deveria ser em sua natureza, pensamentos, Palavras e obras para ser agradável a Deus e aceitável a Deus. (*Decl. Sól.*, Art. V, 17) Essa definição é bíblica; porque só Deus pode decretar Leis para os seres humanos, visto que é sua prerrogativa divina. (Tg 4.12) As Leis estabelecidas por seres humanos somente são obrigatórias, quando o próprio Deus conferiu autoridade aos seres humanos para as elaborar. Deus, assim, sancionou as Leis humanas. Isso ocorre com todas as Leis do governo civil e com todos os mandamentos paternos (Rm 13.1; Cl 3.20), desde que não contradigam a Lei divina. (At 5.29) Não é, porém, o caso das chamadas "Leis da Igreja", visto Deus haver negado expressamente autoridade legislativa à Igreja. (Mt 23.10) Por conseguinte, na Igreja só devem ser reconhecidas como obrigatórias as Leis que foram estabelecidas pelo próprio Deus.

Em todas as questões para as quais não vigoram Leis divinas, os cristãos devem obter as decisões mediante acordo mútuo com base no amor cristão. (1 Co 16.14) Lutero, com razão, diz que o papa encheu o mundo inteiro de obediência satânica, porque ensinou os seres humanos a obedecer, não à Lei de Deus, mas às Leis perniciosas da Igreja. (S. L., I, 765) Ao mesmo tempo em que apenas a vontade imutável de Deus constitui a Lei divina obrigatória para todos os seres humanos, igualmente toda a Lei divina, com todas as suas exigências e proibições, deve ser ensinada pela Igreja. Da mesma maneira como a Igreja não tem autoridade para fazer Leis próprias, também não tem autoridade para repudiar qualquer Lei feita por Deus. (Mt 5.17-19; Mc 7.6-13)

Desde que as Leis cerimoniais do Antigo Testamento foram abolidas pela vinda de Cristo (Gl 4.9-11; 5.1-4), já não estão em vigor no Novo Testamento (Cl

2.16), de sorte que a vontade imutável de Deus que agora é obrigatória para todos os seres humanos deve ser identificada com a Lei moral. (Mt 22.37-40; 1 Tm 1.5) Por esse motivo, definimos o pecado em geral como desvio da Lei moral divina, não vindo ao caso se essa Lei foi escrita no coração humano ou transmitida ao ser humano de outras maneiras. Para os judeus no Antigo Testamento, cada desvio das Leis cerimoniais ou políticas constituía pecado. Uma vez que essas Leis foram abolidas no Novo Testamento por vontade expressa de Deus (Cl 2.16), é pecado restabelecê-las como necessárias e obrigatórias sobre a consciência dos fiéis do Novo Testamento. (Mt 15.9; Gl 5.1-4) O ser humano não deve declarar permanentes as Leis que Deus estabeleceu para serem temporárias.

3. Como se Conhecerá a Lei Divina

Por causa da queda em pecado, o conhecimento absoluto da vontade divina, quando da criação, plantado na alma humana, foi debilitado e obscurecido consideravelmente. Por essa razão, o ser humano, depois da queda, já conhece com segurança a Lei divina, embora sua consciência (*synéideesis*, *conscientia*), até certo ponto, ainda tenha suas funções. (Rm 2.14,15) Além disso, depois da queda, a consciência pode errar (*conscientia erronea*), de forma que o ser humano, seguidamente, considera proibido o que Deus permite (comer de determinados alimentos em certas épocas, o consumo de bebidas espirituosas, etc.), ou vice-versa, considera permissível o que Deus proibiu (adorar ídolos, confiar nas próprias obras para a salvação). Assim, a consciência está sujeita a manter dúvidas (*conscientia dubia*) quanto à conveniência de certos atos, ou não pode sugerir nada além da mera probabilidade (*conscientia probabilis*) do que seja certo ou errado. O ser humano continua, por isso, na incerteza com respeito ao rumo que deve seguir. A consciência, depois da queda, já não constitui mais um padrão seguro daquilo que Deus permite ou proíbe. A única norma inerrante pela qual se pode conhecer com segurança a imutável vontade de Deus é a Bíblia. Ela contém a revelação completa da Lei divina (Mt 5.18,19; Gl 3.23,24), muito embora esta tenha sido dada aos seres humanos por causa do Evangelho. (Rm 3.19-22)

Sabemos das Escrituras Sagradas, com certeza, quais Leis devem ser temporárias e quais, por outro lado, todos os seres humanos em todos os tempos devem cumprir. (Cl 2.16,17; Gl 5.1, 2) A vontade imutável de Deus é a *Lei moral*, que é obrigatória para todos os seres humanos e os constrange à obediência. (Mt 22.37-40; Rm 13.8-10) Posto que a Lei moral esteja sumariamente contida no Decálogo, os Dez Mandamentos, na forma em que foram dados aos judeus (Êx 20.1-17), não devem ser identificados com a Lei moral, porquanto contêm feições cerimoniais. (Êx 20.8-11; Dt 5.12-15) Somente em sua versão neotestamentária, pode-se identificar o Decálogo com Lei moral, ou seja, a vontade imutável de Deus. (Rm 13.8-10; Tg 2.8; 1 Tm 1.5) (cf. Lutero, S. L., XX, 146ss).

É evidente que mandamentos, ordenados a fiéis em particular (*mandata specialia*) (Gn 22), não devem ser interpretados como aplicáveis aos seres humanos em geral. As Leis mosaicas referentes aos graus de consangüinidade e afinidade proibidos (Lv 18), não só diziam respeito aos judeus, mas aos seres humanos em geral. Esse fato está indicado no próprio texto (Lv 18.24-30), embora a Lei do levirato fosse temporária, sendo obrigatória apenas para os filhos de Israel. (Dt 25.5-10; cf. v.10: "O seu nome se chamará em Israel", etc.)

4. As Causas do Pecado

Enquanto o ser humano caído em estado de depravação se vê sempre inclinado a transferir a responsabilidade pelo seu pecado para Deus ou para outras criaturas (Gn 3.12,13), as Sagradas Escrituras ensinam expressamente que Deus, de nenhum modo, é a causa do pecado do ser humano. Deus não deve, portanto ser acusado de pecado, quer direta ("Deus criou o ser humano com a má tendência para o pecado"), quer indiretamente ("Deus é uma causa do pecado enquanto compartilha dos maus atos", *quoad materiale*).

Perguntas tais como: "Por que Deus criou o ser humano sujeito à tentação?" ou: "Por que ainda consente em que o ser humano seja tentado pelo pecado?" - pertencem aos "juízos e caminhos insondáveis" de Deus, que são inescrutáveis. (Rm 11.33,36) Não podemos respondê-las nem devemos procurar respondê-las. (Jó 40.1-5; 42.1-6) A razão pervertida quer acusar Deus de ser a causa do pecado (determinismo panteísta) ou negar a realidade do pecado. (ateísmo) De acordo com a Escritura, contudo, Deus não foi a causa do pecado, nem no diabo (Jo 8.44), nem no ser humano (Gn 1.31); tampouco aprova ou incentiva o pecado em nenhuma pessoa. (Gn 2.17; 3.8; 4.6,7; Sl 5.4,5) Nem mesmo em más ações, das quais compartilha *quoad materiale*, Deus deseja a iniqüidade de semelhantes ações. (Jo 19.11 comparado com Lc 22.52,53) Também o fato de Deus permitir o pecado (At 14.16), ou punir pecado com pecado (Rm 1.26; Ts 2.11), não deve ser interpretado como se ele fosse, de qualquer modo, a causa do mal. Em todos esses casos, ele manifesta a sua justiça punitiva (*iustitia vindicativa*). Conforme a Escritura, a *causa* externa ou remota do *pecado*, contudo a principal, *é Satanás*, que pecou primeiro e, a seguir, induziu o ser humano ao pecado. (Jo 8.44; 2 Co 11.3; Ap 12.9) A *causa interna do pecado, e diretamente eficiente, é a vontade corrompida do ser humano*, que permite ser seduzida por Satanás ao pecado (Gn 3.6,17; Jo 8.44: "Quereis satisfazer-lhe os desejos.") Diz a Confissão de Augsburgo (Art. 19): "Embora o Deus onipotente haja criado a natureza toda e a conserve, todavia é a vontade pervertida que opera o pecado em todos os maus e desprezadores de Deus. Logo, o ser humano é responsável por seu pecado, ou seja, pecador (*subiectum quod peccati*), apesar do fato de ser induzido pelo diabo ao pecado e neste mantido cativo. (Ef 2.2) O *subjectum quo*, ou seja, a verdadeira sede do pecado é a alma (intelecto e vontade) do ser humano,

embora o corpo partilhe o seu pecado, por ser o órgão da alma. Considerar a alma pura e o corpo poluto é erro pagão. (*gnosticismo*) Visto que as Sagradas Escrituras condenam todos os seres humanos como pecadores (Rm 3.4-23), a doutrina papista da imaculada conceição de Maria deve ser rejeitada como anticristã. (2 Ts 2.9,10)

5. As Conseqüências do Pecado

Por ser o pecado transgressão da Lei (*anomia*), a qual Deus proíbe expressamente, o ser humano torna-se condenável diante de Deus pelo pecado. (Rm 3.19) (*reatus culpae*) Fica sujeito aos seus castigos muito justos. (Gl 3.10) (*reatus poenae*) O modo como se deve punir o pecado (maneira e extensão do castigo) não compete ao ser humano culpado decidir, mas foi determinado e decretado pelo próprio Deus. (Dt 9.5; Rm 6.23; Mt 25.41)

A transgressão de nossos primeiros pais veio imediatamente seguida da morte (Gn 2.17; Rm 5.12), em seu tríplice aspecto como a) *morte espiritual*, por isso que perderam a imagem divina e se tornaram estranhos a Deus e inteiramente corruptos em toda a sua natureza (Gn 5.3; Jo 3.5,6); b) *morte temporal*, por isso que se viram sujeitos à dissolução corporal com todas as suas eventuais enfermidades e misérias (Gn 3.16-19); c) *morte eterna*, por isso que se acham agora debaixo da maldição da eterna condenação. (2 Ts 1.9; Mt 25.41) À sentença de morte todavia se contrapõe a promessa do divino Redentor da raça humana pecaminosa. (Gn 3.15) Uma vez que todos os descendentes de Adão compartilham a sua culpa e corrupção (Rm 5.12; Sl 51.5), todos, sem exceção, estão debaixo da maldição e condenação da Lei. (Rm 3.19-23) Como, no entanto, compartilham o pecado de Adão, também compartilham a redenção do Salvador que foi prometido aos nossos primeiros pais. (Rm 5.15-21)

A culpa e o castigo do pecado devem ser constantemente ressaltados pelo teólogo cristão, pois o ser humano, em sua depravação, se recusa a crer o que a Lei divina ensina no tocante ao pecado e suas conseqüências. Ele nega os castigos temporais e o castigo eterno do pecado (Mt 25.41; 2 Ts 1.9), apesar de a sua consciência o acusar e condenar. (Rm 1.32; 2.15) Até mesmo crentes, enquanto carne, se recusam a crer na severidade das ameaças de Deus (Sl 90.11,12) e, por isso mesmo, o próprio Cristo proclamou tão energicamente a verdade de que o castigo divino é eterno. (Mc 9.43-48)

Enquanto que o derramamento da ira divina sobre os ímpios deve ser considerado um verdadeiro castigo do pecado (*poena vindicativa*), os sofrimentos dos fiéis na vida presente (1 Co 11.32) são, na realidade, correções paternais (*castigationes paternae*), que efluem, não da ira, mas do amor (Sl 94.12; Hb 12.6; Ap 3.19), apesar de que, pela forma e aparência, não difiram dos castigos dos ímpios. Lutero, com razão, chama os castigos dos santos de Deus "castigo gracioso e prazenteiro".

D. O Pecado Original (De Peccato Originali)

1. Definição de Pecado Original

O pecado original (*peccatum originale*), ou seja, o estado de depravação, que se seguiu à transgressão de Adão e que agora é inerente a toda a sua posteridade, abrange a) *a culpa hereditária* (*culpa hereditaria*) e b) *a corrupção hereditária.* (*corruptio hereditaria*) Que a culpa de Adão é imputada a todos os seus descendentes, ensina-se em Rm 5.18: "Por uma só ofensa veio o juízo sobre todos os seres humanos para condenação;" v.19: "Pela desobediência de um só ser humano muitos se tornaram pecadores." A corrupção hereditária de todos os descendentes de Adão vem claramente ensinada no Sl 51.5: "Eu nasci na iniqüidade, e em pecado me concebeu minha mãe." (Jo 3.6): "O que é nascido da carne, é carne." Que o termo *carne* (*sarx*) aqui exprime corrupção (carne corrupta), está provado pelo v.5: "Quem não nascer da água e do Espírito, não pode entrar no reino de Deus." Por conseguinte, o vocábulo é empregado aqui precisamente como em Rm 8.7: "pendor da carne". (*to phróneema tees sarkós*) Consoante à Escritura, Deus, portanto, atribui (*chaschab, logízetai*) a culpa de Adão a todos os seus descendentes (Rm 5.12: "porque, *eph hoo,* todos pecaram".)

Por isso, embora a expressão "pecado original" não seja termo escriturístico (*vox ágraphos*), mas termo cunhado pela Igreja, a matéria que exprime é verdadeiramente escriturística. O pecado original é chamado assim, a) porque provém de Adão, raiz e princípio da raça humana; b) porque está associado à origem dos descendentes de Adão; c) porque é origem e fonte de todas as transgressões atuais (Hollaz). Na Escritura é descrito a) como pecado que habita dentro de nós (Rm 7.17); b) como Lei que está nos membros (Rm 7.23); e c) como concupiscência (*epithymia*) (Tg 1.14,15). Todas essas expressões descrevem o pecado original com respeito à sua natureza ou a seus efeitos.

Assim Hollaz define o pecado original: "Pecado original é a corrupção total da natureza humana que, pela queda de nossos primeiros pais, está destituída da justiça original e é propensa a todo mal." A *Fórmula de Concórdia* declara: "O pecado original não é uma corrupção leve da natureza humana, senão em tal grau profunda, que nada de são ou incorrupto ficou no corpo e na alma do ser humano, em seus poderes interiores ou exteriores." (Epít., Art. I, 8) Uma definição mais extensa é fornecida por Quenstedt (II, 52): "Pecado original é a falta de justiça original, proveniente do pecado de Adão e transmitida a todos os seres humanos que são gerados pelo processo comum de geração, que inclui a terrível corrupção e depravação da natureza humana e de todas as suas faculdades, excluindo todos da graça de Deus e da vida eterna e sujeitando-os a castigos temporais e eternos, a menos que renasçam

da água e do Espírito, ou seja, obtenham, por Cristo, a remissão dos seus pecados." (*Doctr. Theol.*, p.242)

Em oposição à doutrina escriturística do pecado original, todos os pelagianos e teólogos racionalistas modernos negam que um pecado alheio (*peccatum alienum*) possa ser atribuído, com justiça, aos descendentes de Adão. Alegam que os seres humanos só podem ser acusados de obras más que eles mesmos cometeram. A Escritura, contudo, ensina a atribuição da culpa de Adão aos seus descendentes de modo tal, que, negada a imputação da culpa, também a imputação da justiça de Cristo aos descendentes de Adão deve ser negada. (Rm 5.18,19): "Pois como por uma só ofensa veio o juízo sobre todos os seres humanos para condenação, assim também, por um só ato de justiça, veio a graça sobre todos os seres humanos para a justificação que dá vida. Porque, como pela desobediência de um só ser humano, muitos se tornaram pecadores, assim também, por meio da obediência de um só, muitos se tornarão justos." A atribuição da culpa original pertence aos fatos inflexíveis que a Escritura ensina como verdade inegável. A objeção que se faz de que não se possa impor a culpa de Adão aos seus descendentes, porquanto "o filho não levará a maldade do pai" (Ez 18.19,20), desconhece o fato de que "Deus como juiz, em acordo com sua suprema autoridade judicial, pune o crime do ser humano, de violação de sua majestade, também nos seus decendentes". (Quenstedt) Deus *imputa* a culpa de Adão aos seus descendentes e age com justiça fazendo assim. O mesmo Deus, porém, em demonstração de amor, também atribui a justiça de Cristo aos pecadores, para que possam ser salvos.

A corrupção original (*corruptio hereditaria*) transmite-se a todos os seres humanos pelo processo comum de geração. (Sl 51.5; Jo 3.6) Visto que Cristo foi concebido pelo Espírito Santo no ventre da virgem Maria (Lc 1.35), a sua natureza não era corrompida pelo pecado (imaculada conceição). Contudo, para Maria, sua mãe, não se pode reclamar a imaculada conceição, uma vez que nasceu pelo processo natural de geração (Lc 1.27) e, por isso, ela mesma necessitava de um Salvador. (Lc 1.47) Em resposta à objeção segundo a qual pais piedosos não poderiam transmitir o pecado aos seus filhos, por terem os seus pecados sido perdoados, Gerhard diz: "A geração carnal não sucede segundo a graça, porém segundo a natureza"; e Agostinho: "Ao gerar, ele [o progenitor] não transmite aquilo por que se é regenerado, mas por que se é gerado." (*Doctr. Theol.*, p.243)

Ainda que a corrupção original, até certo ponto, possa ser conhecida da razão (Horácio: "*Nam vitiis nemo sine nascitur.*"; Cícero: "*In omni continuo pravitate et in summa opiniorum perversitate versamur, ut paene cum lacte nutricis errorem suxisse videamur.*"), *Os Artigos de Esmalcalde* afirmam com razão: "Esse pecado hereditário é corrupção de tal maneira profunda e perniciosa da natureza, que razão nenhuma o compreende. Deve, ao contrário ser crido com base na *revelação da Escritura.*" (Parte III, Art. I, 3) E a *Fórmula de Concórdia*:

"Quando, todavia, se prossegue perguntando que espécie de *accidens* constitui o pecado original, então a questão é outra, à qual nenhum filósofo, nenhum papista, nenhum sofista, na verdade, nenhuma razão humana, por mais perspicaz que seja, poderá fornecer uma explicação exata, porém toda compreensão e explicação deve ser tomada somente das Escrituras Sagradas. Elas testificam que o pecado original é um mal indivisível e uma corrupção tão grande da natureza humana, que nada de puro e bom ficou nessa e em todas as suas faculdades internas e externas, mas tudo está totalmente corrompido. Por causa do pecado original, o ser humano se acha espiritualmente morto para o bem perante Deus, com todas as suas faculdades. (*Decl. Sól.*, I,)

A respeito da corrupção original, erram todos aqueles que a negam de todo, afirmando que as crianças são corrompidas, não por propagação (*generatione*), mas pelo mau exemplo de outros (*exemplo*). Admitem a corrupção da natureza humana, porém negam que seja pecado, visto que apenas a transgressão voluntária seria pecado (*peccatum voluntarium*). Dão valor diminuto à corrupção original (semipelagianos, sinergistas). Contudo, sempre que se reduz a doutrina da corrupção original às mínimas proporções, também a doutrina da salvação somente por graça (*sola gratia*) é pervertida; porquanto o sola *gratia* pressupõe sempre a corrupção total da natureza humana (*intima corruptio naturae humanae*).

2. Entendimento e Vontade Corruptos do Ser Humano

As Escrituras são muito claras na descrição dos efeitos da corrupção original sobre o intelecto e a vontade do ser humano. Quanto ao intelecto, o pecado original subentende a falta completa de luz espiritual, de modo que o ser humano, por natureza, não pode saber ou entender as verdades da Palavra de Deus que dizem respeito à sua conversão e salvação. Realmente, é tão cego, que tem o Evangelho por loucura. (1 Co 2.14) Ele encara a própria Lei que o condena (Gl 3.10-12), como verdadeiro caminho para a salvação. (Gl 3.1-3; Ef 4.17-18) Essas trevas espirituais espessas não se removem pela educação ou cultura (1 Co 2.6-9; Cl 2.8), mas apenas pelo Espírito Santo por meio do Evangelho. (At 16.14; 2 Co 4.6) Apesar de o intelecto do ser humano corrupto ser incapaz de conhecer o Evangelho e se achar em culpa pelo lado negativo, ele é, pelo lado positivo, propenso a emitir juízos precipitados e falsos em coisas espirituais (At 2.13; 17.18,32), e a endurecer-se contra a vontade divina. (At 7.51)

A *Fórmula de Concórdia* descreve esse estado deplorável do ser humano natural da seguinte maneira: "Contra ambos os partidos os puros mestres da Confissão de Augsburgo ensinaram e argumentaram que, pela queda de nossos primeiros pais, o ser humano foi corrompido de tal maneira, que em coisas

divinas, que dizem respeito à nossa conversão e à salvação de nossas almas, é por natureza cego, e que, quando a Palavra de Deus é pregada, não a entende, nem pode entendê-la, porém a considera loucura. Também, de si mesmo não se aproxima de Deus, mas é e permanece inimigo de Deus até ser convertido, tornar-se crente, ser renascido e renovado com o poder do Espírito Santo pela Palavra pregada e ouvida, por mera graça, sem qualquer cooperação de sua parte." (*Decl. Sól.*, II 5)

E ainda: "Em primeiro lugar, se bem que a razão ou intelecto natural do ser humano na verdade ainda tem uma centelha obscura do conhecimento de que existe um Deus, como também da doutrina da Lei, Rm 1 (245), todavia é tão ignorante, cega e pervertida, que mesmo as pessoas mais engenhosas e doutas do mundo, quando lêem ou ouvem o Evangelho do Filho de Deus e a promessa da salvação eterna ainda assim não podem, com suas próprias forças, perceber, apreender, compreendê-lo nem crê-lo e tê-lo por verdadeiro, porém, quanto mais diligência e seriedade aplicam, querendo compreender essas coisas espirituais com a razão, tanto menos entendem ou crêem, e antes de serem iluminadas e ensinadas pelo Espírito Santo, consideram tudo isso como sendo apenas estultícia e fábulas. 1 Co 2 (246): 'Ora, o ser humano natural não aceita as coisas do Espírito de Deus, porque lhe são loucura; e não pode entendê-las porque elas se discernem espiritualmente.' 1 Co (247): 'Visto como, na sabedoria de Deus, o mundo não o conheceu por sua própria sabedoria, aprouve a Deus salvar os que crêem, pela loucura da pregação.' Ef 4 (248): Os outros homens (que não renasceram pelo Espírito de Deus) 'andam na vaidade dos seus próprios pensamentos, obscurecidos de entendimento, alheios à vida de Deus por causa da ignorância em que vivem, pela dureza dos seus corações.' Mt 13 (249) 'Vendo, não vêem; e, ouvindo, não ouvem nem entendem. A vós outros é dado conhecer os mistérios do reino dos céus.' Rm 3 (250): 'Não há quem entenda, não há quem busque a Deus; todos se extraviaram, à uma se fizeram imundos; não há quem faça o bem, não nem um sequer.' Assim a Escritura chama ao ser humano natural simplesmente trevas em coisas espirituais e divinas; Ef 5; At 26. (251) Jo 1 (252): 'A luz resplandece nas trevas (isto é, no mundo trevoso e cego, que não conhece nem considera Deus), e as trevas não a compreenderam.' A Escritura ensina outrossim que o ser humano 'em pecado' não é apenas débil e enfermo, mas totalmente sem vida e 'morto.' Ef 2.1,5; Cl 2.13." (253) (*Decl. Sól.*, II, 9.10)

Concernente à vontade do ser humano caído em pecado, as Escrituras ensinam a) que a vontade humana contraria efetiva e constantemente a Lei divina (Ef 2.3; 1 Pe 4.3,4) e, que, em razão de sua corrupção total, não pode senão contrariar a vontade divina. (Rm 8.7): "Não está sujeito à Lei de Deus, nem mesmo pode estar". A vontade do ser humano natural está, pois, tanto em constante oposição a Deus, como em permanente acordo com Satanás e

sua vontade perversa. (Rm 8.7; Ef 2.1; Jo 8.44; Rm 6.17,20; Hb 2.15) Mesmo as ações do ser humano natural exteriormente boas (*iustitia civilis*) não derivam do verdadeiro amor a Deus. (Ef 2.12) São muito semelhantes a "boas obras", mas, de um modo geral, têm sua origem na vanglória e na idéia da justificação por obras. (Mt 23.25-28)

A *Confissão de Augsburgo* declara acertadamente (Art. II,1): "Ensina-se, outrossim, entre nós, que depois da queda de Adão todos os seres humanos naturalmente nascidos (25) são concebidos e nascidos em pecado, isto é, que desde o ventre materno todos estão plenos de concupiscência e inclinação más, e por natureza não podem ter verdadeiro temor de Deus e verdadeira fé em Deus." A *Fórmula de Concórdia* diz: "Em coisas espirituais e divinas, o intelecto, o coração e a vontade do ser humano irregenerado, com suas forças naturais, absolutamente nada podem entender, crer, aceitar, pensar, querer, começar, realizar, fazer, operar, e em absolutamente nada podem, estando, ao contrário, inteiramente mortos para o bem e corrompidos, de modo tal, que na natureza do ser humano, depois da queda e antes do renascimento, não restou nem existe uma cetelhazinha sequer das forças espirituais e com a qual pudesse, de si mesmo, preparar-se para a graça de Deus, ou aceitar a graça oferecida, nem é capaz para ela por si e de si mesmo, nem pode, de suas próprias forças, 'por si mesmo, como se partisse dele', (241) ajudar, fazer, operar ou cooperar quanto à sua conversão, nem inteiramente, nem pela metade, nem com qualquer parte, mínima ou diminuta, senão que é 'escravo do pecado' Jo 8 (242) e prisioneiro do diabo, pelo qual é movido. Ef 2; 2 Tm 2. (243). De sorte que o livre-arbítrio natural, segundo a sua disposição e natureza pervertidas, é vigoroso e ativo apenas para aquilo que desagrada a Deus e lhe é contrário." (*Decl. Sól.*, II, 7)

Assim como a vontade do ser humano natural é oposta a Deus, também o é o seu *apetite* (*appetitus sensitivus*), que, induzido por desejos desordenados, o compele a lançar-se a toda sorte de vícios que, aparentemente, se conformam com os seus sentimentos pervertidos, embora sejam proibidos pela Lei divina. (Rm 1.32; 1.26,27; 13.13) O pecado original é, pois, "a raiz e fonte de todos os pecados atuais", como a *Fórmula de Concórdia* declara com justiça. (*Decl. Sól.*, I, 5)

É esta oposição constante à vontade divina e habituada inclinação para o mal (*habitualis inclinatio ad malum*) que fazem do pecado original um mal positivo, ou pecado, na inteira acepção do termo, na verdade, o "pecado principal" (*principium et caput omnium peccatorum*). A *Confissão de Augsburgo* declara (Art. II, 2, 3): "Esta mesma infecção e pecado original inato é verdadeiramente pecado e condena todos aqueles que não nascem de novo pelo Batismo e pelo Espírito Santo, à eterna ira de Deus. Condenamos os pelagianos e outros [semipelagianismo, escolasticismo] que negam a culpabilidade do pecado original, (argumentando que o ser humano pode ser

justificado perante Deus pela força e razão próprias), admitindo, assim, a santidade da natureza por virtudes próprias, ofendendo, dessarte, a Paixão e o mérito de Cristo."

3. Os Lados Negativo e Positivo do Pecado Original

Como já foi assinalado, as Sagradas Escrituras descrevem o pecado original a) como defeito ou carência de justiça concriada (*carentia iustitiae concreatae*), e b) como concupiscência, isto é, como inclinação constante e viciosa para o mal (*habitualis inclinatio ad malum*). Isso se ensina em Rm 7.23: "Vejo nos meus membros outra Lei que, guerreando contra a Lei da minha mente"; em Gl 5.17: "A carne milita contra o Espírito"; etc. O pecado original é algo positivo como concupiscência (*positivum quid*). O pecado, porém, não é positivo no sentido de que seja uma substância material que subsista por si só (*substantia materialis, quae proprie subsistit*). Não é uma *substantia*, isto é, uma essência de existência própria, mas um *accidens*, matéria acidental, que não existe por si mesma de modo essencial, mas é inerente a uma essência de existência própria. Daí termos de fazer distinção entre natureza humana que, também depois da queda, é obra de Deus e corrupção da natureza humana, ou pecado original, que é obra do diabo.

A *Fórmula de Concórdia* mantém essa verdade contra toda forma de maniqueísmo (flacianismo, o qual admite duas substâncias existentes, das quais uma seria essencialmente boa e a outra essencialmente má). (*Fórmula de Concórdia*, Art. I. Agostinho: "O pecado original não é a própria natureza, mas *accidens vitium in natura*, isto é, defeito e dano acidental." *Decl. Sól.*, I, 55)

Por outro lado, nossa Confissão argumenta, com igual ênfase, contra o pelagianismo e o sinergismo, que "o pecado original não passa de simples, insignificante, externa mancha ou mácula aspergida, *vel corruptio tantum accidentium aut qualitatum*, isto é, a corrupção de algumas coisas acidentais da natureza humana, com as quais e sob as quais a natureza todavia possui e retém sua bondade e força para coisas espirituais" (*Decl. Sól.*, I, 21), porém "dano indizível e corrompimento tal da natureza humana, que nela e em todas as suas forças internas e externas, nada de puro e bom ficou, senão que tudo está inteiramente corrompido, de modo que pelo pecado original, o ser humano deveras está espiritualmente morto aos olhos de Deus e morreu para o bem com todas as suas forças." (*Decl. Sól.*, I, 60) A nossa Confissão luterana, assim, *evita tanto o Cila do maniqueísmo como o Caribdes do pelagianismo.*

4. A Universalidade do Pecado Original

As Sagradas Escrituras ensinam, com clareza, que todos os descendentes de Adão se acham corrompidos pelo pecado original, de sorte que, depois da

queda, nem um único ser humano é incorrupto ou está isento da mancha e contaminação do pecado. (Rm 5.12; 3.23; Jo 3.5,6) Por esse motivo, os nossos dogmáticos dizem que o *subjectum quod* do pecado original é todos os seres humanos nascidos segundo o curso da natureza (*naturaliter nati*). Cristo não esteve sujeito ao pecado original, por haver sido concebido pela milagrosa operação do Espírito Santo. (Mt 1.20; Lc 1.35) O decreto antibíblico do papa Pio IX (1854), que, para favorecimento da hiperdulia*, atribuiu a concepção imaculada à mãe de Cristo, vem provar o caráter anticristão do papado.

A doutrina da universalidade do pecado original é de grande importância para a boa compreensão da doutrina dos meios da graça. É o fundamento da doutrina do Batismo; pois, uma vez que todas as crianças são "carne nascida da carne" (Jo 3.6) e o Batismo é a lavagem da regeneração ordenada por Deus (Tt 3.5), que Cristo mandou fossem batizadas "todas as nações" (Mt 28.19), é óbvio que as crianças, que Deus quer que se salvem pelos meios da graça (Mt 19.14,15), devem receber o santo Batismo. A idéia de que os filhos nascidos de pais cristãos não estariam contaminados pelo pecado é contrária ao claro ensinamento da Escritura. (Sl 51.5; Jo 3.6)

5. A Causa do Pecado Original

A causa do pecado original (*peccatum originale*) não é Deus, que condena e castiga esse pecado em sua justa ira (Ef 2.3), mas o diabo (*causa remota*), que seduziu nossos primeiros pais. (Gn 3.1ss; Jo 8.44; 2 Co 11.3) Também os nossos primeiros pais (*causa proprinqua*), que permitiram ser enganados. (Rm 5.12; 1 Tm 2.14) Escreve Hollaz: "Os nossos primeiros pais são a causa imediata do labéu original, de cuja impureza a mancha original derivou para dentro de nossos corações. Cada coisa procede do gérmen de sua própria natureza. Nenhum corvo negro produzirá jamais uma pomba branca, nem o feroz leão gerará um manso cordeiro; e nenhum ser humano poluído por pecado inato jamais gerará um filho santo." (*Doctr. Theol.*, p.239)

6. Os Efeitos do Pecado Original

Os efeitos do pecado original no ser humano são: *a morte* com todos os seus castigos temporais e eternos e *os múltiplos pecados atuais*, dos quais todo ser humano, por haver nascido em pecado, traz a culpa.

O pecado original, antes de tudo, acarreta a morte espiritual, ou seja, a alienação do ser humano pecador, do santo Deus. (Ef 2.1,5,12) A menos que se remova a morte espiritual pela conversão, a morte temporal (Sl 90.7-9), que é um castigo direto da primeira transgressão (Gn 2.17) virá seguida de morte eterna ou condenação perpétua. (Mt 25.41; 2 Ts 1.9) A imposição divina: "No dia em que dela comeres, certamente morrerás." (Gn 2.17)

* hiperdulia = Forma especial de culto aos santos.

cumpriu-se à risca, visto que a morte espiritual se seguiu imediatamente à transgressão, e os nossos primeiros pais se viram, no mesmo instante, sujeitos à morte temporal e eterna.

A resposta à pergunta sobre como o comer do fruto da árvore proibida podia produzir tão terríveis resultados é fornecida pela própria Escritura. As desastrosas conseqüências da primeira transgressão não foram devidas a nenhuma substância peçonhenta no próprio fruto nem ao fato de haver o diabo se apossado da árvore, mas recaíram sobre Adão e Eva, porque, comendo do fruto proibido, transgrediram o mandamento divino. (Gn 2.17) Se ainda se perguntar por que Deus não pôs outro mandamento para prova da obediência do ser humano, o teólogo luterano Brenz responderá: "Visto que a Lei moral já estava escrita no coração do ser humano, aprouve a Deus provar a sua [do ser humano] fé por meio de um mandamento que ainda não lhe fora dado conhecer." Contudo, cumpre não esquecer que todas essas perguntas, em última análise, pertencem aos inescrutáveis juízos de Deus, que estão além do alcance da razão humana.

O pecado original é a fonte de todas as transgressões atuais, de sorte que todo pecado atual provém do interior do ser humano. (Mc 7.21-23; Sl 51.3-5) Uma vez contaminada a fonte, igualmente as águas que emanam dela são impuras. Visto que Deus não é o autor do pecado, mas o odeia e condena (Sl 11.5; 5.4,5), a sua ira e justos castigos pairam sobre o ser humano culpado (Rm 3.19), por culpa tanto do seu pecado original como dos seus pecados atuais. (Ef 2.3; Rm 5.18)

E. Os Pecados Atuais (De Peccatis Actualibus)

1. Definição de Pecado Atual

Entendemos por pecado atual (*peccatum actuale*) toda e qualquer violação da Lei (*anomia*). Está, pois, em contradição àquela *anomia* que todos os seres humanos herdaram dos pais por seu nascimento pecaminoso (*quae in omnes homines per carnalem generationem derivatur*) e, em razão da qual, são condenados como pecadores (*imputatio peccati Adamitici; corruptio hereditaria*), mesmo que não tenham infringido a Lei divina por transgressão de mandamentos isolados. (Rm 5.19) Descrito de maneira mais concisa: "Transgressão atual é todo ato, quer externo, quer interno, que está em conflito com a Lei de Deus." (Hutter) Lutero chama, de modo muito apropriado, o pecado original "pecado da pessoa", "pecado da natureza", "ou pecado de essência", porque "não é pecado que se comete", mas está cravado na natureza, substância e essência do ser humano desta maneira: ainda que jamais surgisse um mau pensamento no coração do ser humano corrompido, nenhuma

Palavra ociosa fosse proferida, nem acontecesse má ação, mesmo assim a natureza humana está corrompida pelo pecado original, que se nos torna nato na semente pecaminosa e é fonte de todos os pecados atuais, como maus pensamentos, Palavras e obras, conforme está escrito: "É mau o desígnio íntimo do ser humano desde a sua mocidade." (29) (*Fórmula de Concórdia*, Epít., I, 21) Os pecados atuais subdividem-se em pecados de cometimento e de omissão, isto é, pecados que ocorrem quando se faz (*agendo*) o que a Lei divina proíbe, ou se omite (*omittendo*) o que a Lei divina ordena. Por essa razão, Hollaz define o pecado atual assim: "Pecado atual é o ato de afastar-se, por um ato humano tanto de conhecimento como de omissão, da norma da Lei divina, incorrendo-se em responsabilidade de culpa (*reatus culpae*) e ficando-se sujeito a castigo (*reatus poenae*)." (*Doctr. Theol.*, p.252)

A omissão do bem que a Lei exige é pecado atual, porque é ditada pelo ódio a Deus, pelo amor ao mal e negligência proposital do dever em oposição à consciência. (Rm 1.32; Lc 12.47,48) Pertencem, também, aos pecados atuais todos os maus pensamentos e desejos referentes à doutrina e à vida. (Mt 5.28; Gn 20.9; Mt 15.19; Rm 7.7) Os pecados atuais são, nas Sagradas Escrituras, chamados "obras da carne" (Gl 5.19); "obras infrutíferas das trevas" (Ef 5.11); "feitos do velho ser humano" (Cl 3.9); "obras mortas" (Hb 6.1; 9.14); "obras iníquas" (2 Pe 2.8), expressões essas que caracterizam esses pecados quanto à sua natureza e origem. Nosso Catecismo luterano define com propriedade o pecado atual como "toda transgressão da Lei divina por desejos, pensamentos, Palavras e obras." Recomendamos essa definição como clara, simples e prática.

2. As Causas do Pecado Atual

Os pecados atuais são suscitados por causas internas do ser humano (*causae peccati actualis intra hominem*) e causas externas do ser humano (*causae peccati actualis extra hominem*).

A verdadeira causa dos pecados atuais dentro do ser humano é a sua natureza corrupta (*corrupto hereditaria*), segundo declara a Escritura. (Rm 7.17): "Quem faz isto não sou mais eu, mas o pecado que habita em mim." Em especial, a Escritura menciona como causas dos pecados atuais: a) a ignorância espiritual que resulta da corrupção hereditária (1 Tm 1.13; Mt 26.65,66, cf com At 3.17); b) as emoções e paixões pecaminosas, como o temor (Mt 14.30; Mc 14.66ss; Gl 2.12), a ira (Lc 9.54,55; 4.28,29), e outros dessa natureza. Nem a ignorância do ser humano nem as suas paixões pecaminosas desculpam os maus atos praticados em virtude delas, tampouco removem a pecaminosidade de semelhantes ações (1 Tm 1.15; Lc 22.62); c) a habitual inclinação para o mal (*habitus vitiosus*) que é produzida e confirmada por repetidos atos pecaminosos. (Je 13.23) Ainda que a inclinação para o mal seja

inata no ser humano, há também uma inclinação para o mal *adquirida*, ou seja uma *propensão viciosa*, que tem sua origem nas suas práticas pecaminosas (*inclinatio ad malum acquisita; peccatum habituale acquisitium; habitus vitiosus acquisitus*). É evidente que o ser humano fica responsável, também, pelos pecados que têm sua origem nos seus hábitos e práticas viciosos. (Rm 1.24-27) É claro que, em momentos de serena reflexão, ele possa deplorar sinceramente (e.g., um ébrio inveterado).

Como causa dos pecados atuais fora do ser humano, a Escritura menciona a) o diabo, que não só incita o irregenerado (Ef 2.2; 1 Co 10.20), como ainda trata de seduzir o regenerado ao pecado. (1 Cr 21.1; Lc 22.31; Mt 16.23) A maneira como Satanás tenta os crentes a cometerem pecados atuais bem ilustra a sua tentação de Cristo, ainda que não lograsse prevalecer contra ele. (Mt 4.1ss) b) Os seres humanos que induzem as pessoas ao pecado mediante os seus falsos ensinamentos (Rm 16.17,18; 2 Tm 2.17), mediante Palavras e escritos ímpios ou imorais (1 Co 15.33) e mediante obras de impiedade (2 Pe 2.1-3), são, também, causas dos pecados atuais.

Mesmo que Deus não seja, de modo nenhum, a causa do pecado atual ou das más ações, ele é o autor do mal, quando este significa tribulação ou aflição. (Is 45.7) Essa verdade a Escritura Sagrada ensina para conforto de todos os crentes que sofrem provações e castigos nesta vida (At 14.22), para a glória de Deus (2 Co 12.9) e para o próprio bem deles. (Rm 8.28)

3. A Doutrina Acerca dos Escândalos

A Bíblia descreve o pecado que consiste em tentar-se alguém para o mal, como pecado do escândalo. (Rm 16.17) Causar escândalo quer dizer ensinar ou praticar qualquer ação pela qual outra pessoa é levada a não ter fé, a crer o erro ou a levar uma vida ímpia, de sorte que a sua fé é posta em perigo, ou mesmo destruída. Por isso, a Escritura nos adverte com a maior seriedade contra o pecado que constitui o causar escândalo. (Mt 18.6ss; Mc 9.42ss; Lc 17.1,2)

De acordo com a Escritura, não se causam escândalos apenas praticando o que é mau (doutrinas errôneas, vida ímpia), mas também por uso imprudente dos adiáforos (Rm 14: comer carne, beber vinho); porque, dessa maneira, os irmãos fracos podem ser induzidos a praticar o que as suas consciências, em erro, consideram pecado. (Rm 14.20): "É mau para o ser humano o comer com escândalo." (14.23): "Aquele que tem dúvidas, é condenado, se comer, porque o que faz não provém de fé." O cristão não deve acalentar idéias errôneas acerca dos adiáforos. (Rm 14.22) Se, como cristão fraco, não possui o verdadeiro conhecimento (1 Co 8.7), não deve, sob hipótese alguma, praticar o que considera errado. (Rm 14.15,21,23)

Disso decorre a regra geral da conduta cristã, segundo a qual os cristãos devem, constantemente, estar dispostos a renunciar à sua liberdade cristã, a menos que a verdade do Evangelho esteja em jogo. (Gl 5.1,12) Se alguém, que é fraco no conhecimento cristão, exige que o seu erro seja reconhecido como verdade e insiste em que o mesmo seja promulgado como correto, já não é "irmão fraco", cuja "fraqueza" se possa tolerar, mas um falso profeta, que julga e condena os cristãos verdadeiros pelo uso de seu conhecimento correto. (Cl 2.16; Gl 5.1-3) Se alguém sentir-se escandalizado, porque um cristão professante se vê obrigado a fazer uso dessa liberdade cristã por causa da profissão em apreço, nenhuma culpa cabe a esse cristão pelo uso de sua liberdade em favor do Evangelho. A culpa cabe antes àqueles que obrigam o cristão fiel a insistir em sua liberdade. (Gl 2.4,5; cf. com At 16.3)

Baseados na Escritura, fazemos distinção entre o escândalo que se causa e o sentir-se escandalizado (escândalo gratuito). O escândalo gratuito sucede quando uma pessoa é espiritualmente cega e corrompida, é induzida a pecar por Palavras e atos que, em si, são corretos. Assim os judeus se escandalizaram com Cristo e seu Evangelho por causa de sua presumida justiça própria. (Rm 9.32) Já os gentios, em virtude do seu orgulho carnal, se escandalizavam com Cristo crucificado. (1 Co 1.22,23) Essa espécie de escândalo deve continuar até o fim dos séculos. (Lc 2.34; Rm 9.33; 1 Pe 2.8) Os cristãos se escandalizam em Cristo, quando o renunciam por causa do sofrimento que o confessá-lo acarreta. (Mt 24.10; 13.21) É por essa razão que Cristo adverte seriamente os seus seguidores: "Bem-aventurado é aquele que não achar em mim motivo de tropeço." (Mt 11.6)

4. A Doutrina Acerca da Obduração

Sempre que os seres humanos ímpios se mostrem escandalizados com a pregação da Palavra de Deus de tal forma que, quanto mais a ouvem, mais resistem ao Espírito Santo, diz-se que endurecem os seus corações para com a divina verdade. (Êx 8.15; Sl 95.8; Jo 12.40) Cumpre admitir a existência de graus no processo de endurecimento, de sorte que nem todos os casos são irrecuperáveis. (At 3.14-17) Assim como Deus não é causa do escândalo gratuito em sua Palavra, ele também não é a causa do endurecimento daqueles que se recusam a crer. (At 7.51-54) A Escritura fala, às vezes, da obstinação como de um ato de Deus. (Êx 7.3; Rm 1.24-26) A causa direta da obduração é o diabo, que cega o entendimento humano e enche o coração de perversidade (2 Co 4.4; At 5.3; Ef 2.2) e o próprio ser humano que, por sua própria vontade, rejeita a graça divina. (Mt 13; 15) Deus não endurece o ser humano, por acaso, mas judicial e permissivamente. (Rm 1.24,26; At 7.42) Daí se poder descrever o ato divino de obduração como ato judicial de Deus pelo qual, por motivo de precedente, voluntária e persistente iniqüidade, ele permite, com justiça, que o pecador obstinado se endureça, privando-se do seu Espírito Santo e entregando-se ao poder de Satanás. (Lc 22.3)

5. A Doutrina Escriturística Acerca da Tentação

De acordo com a Escritura, há a tentação para o *bem* (*tentatio probationis*) e a tentação para o mal (*tentatio seductionis*). A primeira vem de Deus e é designada para provação e fortalecimento da fé. (Gn 22.1-18; Dt 13.1ss; Sl 66.10ss) Porque faz sobrevir aos seus filhos *tentationes probationis*, nem por isso Deus se torna autor do pecado; porquanto proporciona todas as provações à medida da força dos seus santos (1 Co 10.13) e sustenta, graciosamente, os seus amados em sua fé, sempre que tentados. (Lc 22.31,32; 1 Co 10.13) Por essa razão, aqueles que resistem e vencem a tentação, não o fazem por sua própria força ou dignidade, mas tão somente pela graça de Deus. (Rm 11.20-22; 2 Co 12.9)

As tentações para o mal (*tentationes seductionis*) provêm do diabo (Mt 4.1ss; 1 Pe 5.8); do mundo (1 Jo 2.11-17); e da carne. (Tg 1.14; cf. 1 Ts 3.5; 1 Co 7.5; 1 Tm 6.9; Mc 14.38) O fato de Cristo, que também foi tentado, ter prometido sustentar os seus seguidores nas tentações deles é de grande conforto para todos os fiéis. (Hb 2.18; 4.15; 2 Pe 2.9)

6. A Classificação dos Pecados Atuais

A finalidade da classificação dos pecados atuais é descrever, com maior clareza, as numerosas transgressões às quais o crente está sujeito. (Jó 9.2,3) Nosso interesse nessa classificação é, portanto, inteiramente didático. Ela nos estimula a tomarmos em consideração as multiformes tentações pelas quais Satanás, o mundo e a nossa própria carne estão empenhados em nos conduzir à vergonha e ao vício. (Mt 23.41; 1 Co 10.12) Incita, também, a nos purificarmos de toda a imundícia da carne e do espírito mediante arrependimento diário, aperfeiçoando a santificação no temor de Deus. (2 Co 7.1; Hb 12.1,2) Eis por que a classificação dos pecados não deve ser considerada desnecessária e inútil, mas altamente proveitosa, em especial porque as próprias Escrituras fazem distinção entre pecado e pecado. (1 Jo 5.16; Tg 4.17; Jo 19.11) Precisamente porque "toda Escritura é [...] útil para [...] a correção, para a educação na justiça" (2 Tm 3.16), ela descreve, de maneira clara, as incontáveis transgressões que ameaçam o cristão em sua vida terrena (Sl 19.12,13), por Palavras expressas (1 Co 5.9-11), ou por exemplos. (2 Sm 11.4,24; Mt 26.48ss)

a. *Pecados voluntários e involuntários*. À base de afirmações claras da Escritura, fazemos distinção entre pecados voluntários e involuntários. Aqueles (*peccata voluntaria, malitiae, proaeretica*) são atos pecaminosos pelos quais o ser humano transgride a Lei divina por vontade deliberada, contra os ditames de sua consciência. (Jo 13.26,27,30) Estes (*peccata involuntária*) são atos pecaminosos que se cometem sem perfeito conhecimento (*peccata ignorantiae*, 1 Tm

1.13) ou sem propósito deliberado da vontade (*peccata infirmitatis, peccata praecipitantiae*, Lc 22.55-62) Os pecados involuntários são, conseqüentemente, divididos em pecados por ignorância e por fraqueza. Entretanto, só falamos em pecados por fraqueza, quando se trata de cristãos, visto que todos os incrédulos, mortos que são em ofensas e pecados (Ef 2.1) e presos ao poder de Satanás (Ef 2.2; 2 Tm 2.26), desejam os próprios pecados a que são induzidos pelo diabo. (Ef 2.3; Jo 8.44) Já o cristão, como nova criatura em Cristo (2 Co 5.17), detesta os pecados que comete (Rm 7.15) e quer sinceramente o que é bom. (Rm 7.19,22-24) Devemos considerar pecados por fraqueza, ou pecados involuntários, também as emoções pecaminosas, isto é, os pensamentos e desejos desordenados (*motus inordinati subitanei*) que, repentinamente, despertam nos cristãos, oriundos do seu coração carnal (*sarx*), sem a sua vontade, mas contra a mesma. (Gl 5.17,24) (cf. Lutero, S. L., IX, 1032) Não se pode afirmar que as crianças tenham pecados deliberados a culpá-las. (*peccata proaeretica).* (Dt 1.39; Jn 4.11) Não podem, porém, ser declaradas isentas de pecados atuais, porque são carne nascida da carne (Jo 3.6) e, como tais, estão sempre em oposição à vontade divina. (Gl 5.17; Gn 8.21; Sl 51.5) Por outro lado, também nos infantes, o Santo Espírito opera a fé pelos meios da graça (Batismo, Tt 3.5; Mt 18.6) e produz as obras da fé. (Sl 8.2) Assim eles, como novas criaturas que são em Cristo, resistem às más emoções da carne. (Mt 18.3,4)

É preciso que os pecados voluntários sejam considerados com respeito à vontade, como também com respeito à consciência. Por esse motivo, temos por pecados voluntários também os que se cometem contra a consciência. Dividem-se em quatro classes, considerando-se que uma pessoa pode pecar contra uma *consciência reta* (*conscientia recta*), que esteja em conformidade com a Lei divina (Rm 1.32); ou contra uma *consciência em erro* (*conscientia erronea*), sendo que, nesse caso, peca, tanto quando despreza (Rm 14.14; 1 Co 8.7,10-12) como quando segue a sua consciência transviada, que está em desacordo com a Palavra de Deus. A consciência em erro, pois, conduz ao pecado quando seguida, ou quando não seguida (cf. o caso de uma pessoa que é, por sua consciência, obrigada a adorar os santos); ou contra uma consciência opinativa (*conscientia probabilis, opinativa*), porque, nesse caso, descuida o dever de certificar-se do modo de conduta verdadeiro (Sl 119.9,11), ou age em incerteza (Rm 14.23); ou ainda, contra uma consciência em dúvida (*conscientia dubia*), pois, em tais casos, de maneira nenhuma deveria agir. (Rm 14.23)

b. *Pecados de cometimento e de omissão*. Os pecados de cometimento (*peccata commissionis*) são atos positivos pelos quais se violam preceitos negativos de Deus. Os pecados de omissão (*peccata*

omissionis) consistem no desprezo de atos prescritos por preceitos afirmativos de Deus (Hollaz). Por conseguinte, nos pecados de cometimento, faz-se o que Deus proibiu. (Êx 20.13-17) Nos pecados de omissão, omite-se o que Deus requer. (Tg 4.17) Por mais que os pecados de omissão nem sempre se cometam intencionalmente ou com um propósito expresso da vontade pervertida, ainda assim, toda omissão de quanto é bom constitui pecado na verdadeira acepção do termo, visto que o ser humano foi criado precisamente com o propósito de servir a Deus pela constante operação do que é bom, isto é, o que é por ele ordenado. *Ipsum non facere, quod praeceptum, peccatum est.* (Mt 28.20; Ez 37.24)

c. *Pecados contra Deus, contra o próximo e contra si mesmo.* Pecados contra Deus são os que se dirigem contra a Primeira Tábua do Decálogo. (Mt 22.37,38; Gn 39.9) Os pecados contra o próximo são dirigidos especificamente contra a Segunda Tábua. (Mt 22.39; Lv 19.17) Os pecados cometidos contra si mesmo são, como a fornicação e impureza em geral, os que profanam o corpo. (1 Co 6.18) Não obstante, cumpre recordar que todo ato contra o próximo ou contra a própria pessoa constitui pecado, porque é, antes de tudo, cometido contra Deus. (Sl 51.4; Gn 39.9) *Omne peccatum in Deum committitur.*

d. *Pecados graves e menos graves.* Toda transgressão da Lei divina é rebelião contra Deus (*anomia,* ilegalidade, *pescha*) e, por isso mesmo, condenável. (Gl 3.10) Por conseguinte, não podemos, do ponto de vista da condenabilidade, falar de pecados "menores" e "maiores". Ainda assim, a própria Escritura faz distinção de graus no que respeita ao pecado. (Jo 19.11, *méizona hamartian*) As crianças, antes da idade de discrição, (*anni discretionis*) são menos culpáveis que os adultos. (Dt 1.39) Os servos que sabem a vontade do Senhor e, ainda assim, se recusam a fazê-la, serão castigados com muitos açoites. (Lc 12.47) Aqueles que pecam contra ele por ignorância serão castigados com poucos açoites. (v. 48) Vê-se claramente que, como há graus quanto ao pecado, também há quanto ao castigo eterno que os condenados padecerão. O mais grave de todos os pecados é a incredulidade. (Jo 3.18,19; 16.9) Nem sempre a classificação dos pecados em pecados do coração, da boca e da prática de ações (*peccata cordis, oris, operis*) dá indicação de grau, visto que um pecado do coração (incredulidade, implacabilidade, etc.) pode ser mais grave que um pecado da boca ou da prática de uma ação. (cf. uma Palavra colérica dita precipitadamente; um mau ato praticado sem más intenções, impulsivamente) Querendo-se julgar se um pecado é mais grave que outro, cumpre tomar em

consideração: a) a pessoa que peca; b) a causa propulsora; c) o objeto implicado; d) a Lei infringida; e) as conseqüências do pecado. Apesar disso, todo pecado torna o ser humano culpado perante Deus. (Rm 3.19)

e. *Pecados mortais e veniais*. Pecados mortais (*peccata mortalia*) são todos os que precipitam o transgressor num estado de ira, morte e condenação de forma tal que, morrendo ele sem arrependimento, o seu castigo será a morte eterna. (Jo 8.21,24; Rm 8.13) Todos os pecados dos incrédulos são mortais, visto que eles rejeitam Cristo, por cujo amor Deus perdoa o pecado. (Rm 3.24; Ef 1.7; At 4.12) Quando falamos de pecados mortais dos "crentes", referimo-nos aos pecados que entristecem o Espírito Santo (Ef 4.30) e destroem a fé. (o homicídio e adultério de Davi: Sl 32.3,4) "É pecado mortal aquele pelo qual os regenerados, vencidos pela carne e não permanecendo em estado de regeneração, transgridem a Lei divina por um deliberado propósito da vontade, contrário aos ditames da consciência e, em conseqüência disso, perdem a fé salvadora, rejeitam a graciosa influência do Espírito Santo e se projetam num estado de ira, morte e condenação." (Hollaz) São veniais (*peccata venialia*) os pecados involuntários dos crentes que, embora merecendo a morte eterna, são perdoados por amor de Cristo, em quem o crente confia e em cuja força continuamente se arrepende dos seus pecados. (Sl 19.12,13; 51.9-12)

Os papistas erram nesse ponto, ensinando que certos pecados são mortais em si mesmos (*superbia, avaritia, luxuria, ira, gula, invidia, acedia*), enquanto outros são veniais e, dessa maneira, merecem apenas castigos temporais. Os calvinistas erram neste assunto, ensinando que os eLeitos nunca perdem a fé ou caem da graça, mesmo quando cometem pecados enormes. (*peccata enormia*)

Com os pecados mortais podem identificar-se os chamados pecados dominantes e, com os pecados veniais, os chamados não-dominantes. Nos incrédulos, todos os pecados são dominantes, uma vez que se acham mortos em ofensas e pecados e estão no poder de Satanás. (Ef 2.1-3) O bem-aventurado estado em que o pecado já não é dominante ao ser humano, só se encontra nos crentes. (Rm 6.12,14) Se os crentes desistem da luta contra o pecado (Gl 5.16.17), de forma que ele volte a governá-los, terão caído da graça e perdido a fé. (Gl 5.4; 1 Co 5.11)

f. *Pecados que bradam aos céus*. Pecados que bradam aos céus (*peccata clamantia*) são os que reclamam os castigos de Deus em grau todo especial. Os seguintes exemplos de pecados que bradam aos céus são mencionados na Escritura: a) o fratricídio cometido por Caim (Gn 4.10); b) os pecados dos sodomitas (Gn 18.20); c) a opressão dos

israelitas por parte dos egípcios (Êx 3.9); d) a opressão das viúvas e dos órfãos (Êx 22.22,23); e) o defraudamento dos trabalhadores contratados em seu soldo (Tg 5.4); f) a perseguição dos cristãos. (Ap 6.9,10) Em geral, podemos descrever como pecados que bradam aos céus todos os crimes cometidos contra os indefesos (viúvas, órfãos, pobres, oprimidos, etc.), cuja causa o próprio Deus tem de propugnar e defender. (Êx 3.7-9; 22.21-24; Is 3.13-15)

g. *Os pecados perdoáveis e o pecado imperdoável.* É perdoável (*peccatum remissibile*) o pecado do qual é possível arrepender-se, ao passo que o "pecado imperdoável" (*peccatum irremissibile*) exclui a possibilidade de arrependimento. Considerando que todos os pecados são perdoáveis, com exceção do pecado contra o Espírito Santo (Mt 12.31,32; Mc 3.22-30; Lc 12.10), que é o único pecado irremissível que a Escritura registra, esse pecado requer consideração especial. Não se deve, no entanto, abusar da classificação, proposta com vistas à segurança carnal e indiferença para com o pecado. Todo pecado só é perdoável, se o pecador, em sincero arrependimento, confia na satisfação vicária de Cristo. É apenas do ponto de vista da graça divina que os pecados são perdoáveis, não do ponto de vista do merecimento humano. (Rm 4.5-8) Não há "pecado inocente" perante Deus. (Rm 3.19; Gl 3.10)

h. *O pecado contra o Espírito Santo.* O pecado contra o Espírito Santo é descrito na Bíblia como "blasfemar contra o Espírito Santo". (Mc 3.28,29) Essa blasfêmia distingue-se da que é dirigida contra Cristo (Mt 12.32), a qual, segundo o Salvador ensina, é expressamente perdoável. Como textos de referência na Escritura para o pecado contra o Espírito Santo, os nossos dogmáticos consideram, também 1 Jo 5.16 e Hb 6.4-6; 10.26,27.

O pecado contra o Espírito Santo é imperdoável, porque é dirigido, não contra a pessoa divina do Espírito Santo, mas contra o seu ofício divino ou sua graciosa operação no coração humano. *Peccatum in Spiritum Sanctum non in personam, sed in officium Spiritus Sancti committitur.* Essa é a natureza ou essência desse pecado. No entanto, nem toda resistência à obra do Espírito Santo se classifica debaixo desse pecado; ao contrário, cada pessoa no mundo cometeria esse pecado imperdoável, visto que, por natureza, todos os seres humanos resistem ao Espírito Santo. (1 Co 2.14; Rm 8.7)

O pecado contra o Espírito Santo só é cometido, quando o Espírito Santo revelou claramente a verdade divina ao pecador, e o pecador, ainda assim, profere blasfêmias contra a mesma. Eis por que não se deve identificar este pecado a) com o da impenitência final (*impoenitentia finalis*) nem b) com a blasfêmia proferida contra a verdade divina que decorre da cegueira espiritual

(1 Tm 1.13), nem c) com a negação da verdade divina feita por temor. (Lc 22.61,62) O pecado contra o Espírito Santo consiste na negação e rejeição perversa e persistente da verdade divina depois de a mesma haver sido suficientemente reconhecida e aceita como tal, acrescida de blasfêmia voluntária e atroz. É a rejeição maldosa e blasfema do Evangelho por parte do pecador endurecido, o qual, pela graciosa iluminação do Espírito Santo, obteve plena convicção de sua verdade divina. Escreve Hollaz: *"Peccatum in Spiritum Sanctum est veritatis divinae evidenter agnitae et in conscientia approbatae malitiosa abnegatio, hostilis impugnatio, horrenda blasphematio et omnium mediorum salutis obstinata et finaliter perseverans reiectio."*

A maior parte dos dogmáticos ensinam que o pecado contra o Espírito Santo só pode ser cometido por aqueles que foram regenerados; embora outros, e entre eles Baier, mantenham que o mesmo ocorre, também, nos irregenerados, a saber, no preciso momento em que o Espírito Santo está para convertê-los e, para esse fim, os convence da verdade divina. A razão pela qual o pecado contra o Espírito Santo é imperdoável vem de ser ele resistência maldosa e persistente à obra de conversão e santificação do Espírito Santo, pela qual, unicamente, os pecadores são salvos.

Os calvinistas erram ao ensinarem que o pecado contra o Espírito Santo é imperdoável por haver Deus, desde a eternidade, predeterminado para a condenação aqueles que resistem à verdade divina maldosamente. Contra esse erro, pode-se demonstrar que Cristo desejara sinceramente salvar os próprios fariseus que rejeitaram a sua Palavra e cometeram o pecado contra o Espírito Santo. (Mt 12.22-32; 23.37)

A pergunta sobre se o pecado contra o Espírito Santo ainda ocorre, recebe a resposta afirmativa, visto que Mt 12.31,32 e as passagens paralelas são afirmações generalizadas e, assim, se referem a todos os tempos. De 1 Jo 5.16, concluímos que, em certos casos, se podem conhecer aqueles que cometem o pecado contra o Espírito Santo; porque, nessa passagem, pede-se aos crentes que não intercedam por eles. ("Por esse não digo que rogue.") Ao mesmo tempo, não devemos ser precipitados, culpando deste pecado uma pessoa que nos dê a impressão de ser culpada dele, mas, pelo contrário, prosseguir no testemunho da verdade sempre que tivermos oportunidade, advertindo o malfeitor contra a terrível ofensa que nosso Senhor condena com energia, assim como ele próprio advertiu seriamente os fariseus contra ela. (Mt 12.22-32)

Se Hb 6.4-6 e 10.26,27 tratam do pecado contra o Espírito Santo, é uma pergunta que cabe à exegese responder, embora muitos eruditos creiam que ambas essas passagens falem desse pecado. Em Hb 12.17, o termo "arrependimento" se refere antes a Isaque do que a Esaú, sendo este o sentido do texto: que Esaú não pôde, com todas as suas lágrimas, convencer o pai a mudar de idéia e fazer reverter em seu benefício a bênção de Jacó. (Gn 27.34-38)

Somente a graça de Deus nos pode preservar do pecado contra o Espírito Santo. Se dependessem de si mesmos, todos os que foram alvos da graciosa operação do Espírito de Deus cometeriam esse pecado horrendo. Todos os que se sentem com o espírito muito atormentado, porque temem haver cometido esse pecado, encontram conforto no fato de que esse pecado imperdoável é cometido apenas por quem repele com desdém e rejeita a graça de Deus em Cristo Jesus. Porém, não é feito por aqueles que se arrependem dos seus pecados e anseiam o perdão que o Evangelho oferece. A esses dizem respeito passagens como Mt 11.28; 9.13; Jo 6.37.

7. Outras classificações

1. *Pecados ocultos e manifestos*. São pecados ocultos os que são conhecidos somente pelo transgressor (Sl 32.3-5), ou, além dele, apenas por algumas pessoas mais que, correta ou erradamente (Mt 18.15-16; Lv 5.1; Pv 29.24), querem que permaneçam ocultos. Pecados manifestos são os que se tornaram do conhecimento de muitos. (1 Tm 5.20; 1 Co 5.1) Essa divisão é de muita importância para um tratamento correto em casos de disciplina cristã.
2. *Pecados pessoais e pecados alheios cuja culpa partilhamos*. Pecados pessoais são aqueles que o próprio pecador comete. (2 Sm 12.13) Pecados alheios, cuja culpa partilhamos, são transgressões cometidas por outras pessoas com a nossa sanção, nosso consentimento ou nossa ajuda. Partilhamos os pecados de outros, quando ordenamos, aconselhamos as suas más ações, consentimos nelas ou somos coniventes. Igualmente, quando não nos opomos à prática do pecado nem prestamos informações a seu respeito, de sorte que nos tornamos responsáveis morais por tais pecados. (2 Sm 11.15-21)

As Sagradas Escrituras admoestam-nos de maneira enfática contra a participação nos pecados de outros. (Ef 5.7,11; 1 Tm 5.22; 2 Jo 11; Ap 18.4) Os crentes evitam os falsos mestres, para que não tenham parte nas ofensas que causam, divulgando doutrina falsa. (2 Jo 11; 2 Co 6.14-18; Rm 16.17,18) Pecamos nesse ponto, também, quando sentimos prazer nos pecados de outros. (Rm 1.32) Tal prazer nos pecados alheios é despertado, especialmente, quando damos ouvidos a conversações imorais ou blasfemas (1 Co 15.33; Ef 4.29; 1 Tm 6.20; 2 Tm 2.16) ou nos associamos com malfeitores em geral. (unionismo, Sl 1.1; Ef 5.11; Sl 26.4,5)

A Doutrina do Livre-Arbítrio
(De Libero Arbitrio)

Entre os efeitos do pecado original, devemos citar, também, a perda do livre-arbítrio em assuntos espirituais. O termo "livre-arbítrio" (*liberum arbitrium*) é empregado em duplo sentido. Em primeiro lugar, designa a faculdade de querer (*facultas volendi*), pela qual se distingue o ser humano de todas as criaturas irracionais. O livre-arbítrio, nessa acepção, é chamado também liberdade formal ou liberdade de coerção (*libertas a coactione*).

Quando empregamos o termo nesse sentido, dizemos que o ser humano não perdeu o seu livre-arbítrio com a queda em pecado; visto que, apesar de ser tão pervertido, o ser humano corrupto, que não pode senão pecar (*non potest non peccare*), não obstante, não peca contra a sua vontade, mas de livre vontade. Ele nunca é coagido a pecar, mas comete pecado por sua livre escolha. (Jo 8.44) Hutter escreve: "Às vezes o termo vontade ou escolha é empregado para designar faculdade da alma, realmente a verdadeira substância da própria vontade, cuja função é, simplesmente, a de querer. Considerado dessa maneira, dificilmente haverá quem negue o livre-arbítrio ao ser humano." Gerhard: "Aqui não entra em questão se a essência da vontade teria sobrevivido à queda em pecado; porquanto o sustentamos enfaticamente, a saber, que o ser humano não perdeu o seu arbítrio, porém a integridade dele." (*Doctr. Theol.*, p.260)

O termo "livre-arbítrio", no entanto, tem sido empregado, também, no sentido de "poder espiritual" pelo qual o ser humano seria capaz de desejar o que é espiritualmente bom, preparar-se para a graça divina, cumprir a Lei divina em verdadeiro amor de Deus, aceitar e crer o Evangelho e, dessa maneira, converter-se inteiramente, ou, pelo menos, cooperar na sua conversão. A fim de distinguir o "livre-arbítrio", neste sentido, da mera faculdade de querer, os dogmáticos chamaram-no liberdade espiritual (*libertas spiritualis*) ou liberdade material.

Quando empregado nesse sentido, o termo "livre-arbítrio", baseados na Escritura, negamos energicamente que o ser humano, depois da queda, tenha "livre-arbítrio". (1 Co 2.14): "O ser humano natural não aceita as coisas do Espírito de Deus, porque lhe são loucura; e não pode entendê-las, porque elas se discernem espiritualmente". (Jo 6.44): "Ninguém pode vir a mim, se o Pai que me enviou não o trouxer". (Rm 8.7): "O pendor da carne é inimizade contra Deus, pois não está sujeito à Lei de Deus, nem mesmo pode estar". (Ef 2.1): "Ele vos deu vida, estando vós mortos nos vossos delitos e pecados."

Se, pois, o ser humano natural não compreende as coisas espirituais, porém as considera loucura, na verdade, se está morto em ofensas e pecados e é inimizade contra Deus, então certamente se acha destituído do poder de querer o que é espiritualmente bom, de aplicar-se à graça de Deus e de preparar-se para a sua conversão ou cooperar nela. Gerhard escreve: "Tomando o termo *liberdade* como descrição do livre poder da faculdade de escolher o bem e rejeitar o mal de que Adão era possuidor, sustentamos que Lutero andava perfeitamente certo ao dizer: 'O livre-arbítrio é um título sem a coisa em si, ou uma coisa composta de nada mais do que um título!'

A *Fórmula de Concórdia* diz algo parecido: "Em coisas espirituais e divinas, que dizem respeito à salvação da alma, é como coluna de sal, como a mulher de Ló, sim, qual tronco e pedra, como estátua morta, que não usa olhos nem boca, sentidos ou coração. Pois o ser humano não vê nem reconhece a terrível e furiosa ira de Deus sobre pecado e morte, porém sempre continua em sua segurança, mesmo ciente e voluntariamente, e com isso entra em mil perigos, e finalmente na morte e condenação eternas. E aí nenhuma prece, nenhuma súplica, nenhuma admoestação ajuda [...] até todo ensino e pregação se perde no caso dele antes de ser iluminado, convertido e regenerado pelo Espírito Santo." (*Decl. Sól.*, II, 20.21) E novamente: "A Escritura nega ao intelecto, coração e vontade do ser humano natural toda aptidão, habilidade, capacidade e faculdade de pensar, entender, poder, começar, querer, empreender, fazer, operar algo de bom e justo ou cooperar em algo de bom ou justo, em coisas espirituais, como de si mesmo. (2 Co 3.5; Rm 3.12; Jo 8.37; 1.5; 1 Co 2.14; Rm 8.7; Jo 15.5; Fp 2.13)", (*Decl. Sól.*, II, 12-14)

As nossas Confissões ensinam que, em assuntos espirituais, o ser humano não tem livre-arbítrio, mas admitem, firmadas na Escritura, que a vontade do ser humano natural é livre em questões terrenas e, até certo ponto, no exercício da justiça civil (*iustitia civilis, carnalis, operum*). A *Apologia da Confissão de Augsburgo* afirma: "A vontade humana é livre na escolha de obras e coisas que a razão por si mesma compreende. Pode, de algum modo, realizar a justiça civil ou das obras, pode falar de Deus, oferecer a Deus certo culto através de obra exterior, impedir as mãos de cometerem assassínio, adultério, furto. Como ficou em a natureza humana razão e juízo com respeito a coisas sujeitas aos sentidos, ficou também a escolha dessas coisas, bem como a liberdade e faculdade de praticar a justiça civil." (Art. XVIII, 4)

A restrição feita aqui, a saber, de que, nas coisas enumeradas acima, o ser humano dispõe de livre-arbítrio apenas "de certo modo" (*aliquo modo*), é muito importante, pois, por natureza, está morto em ofensas e pecados e preso no poder de Satanás. (Ef 2.2; Cl 1.13; 2 Tm 2.26; At 26.18) A sua justiça civil deixa muito a desejar. A *Apologia* acrescenta com exatidão: "Ainda que o poder da concupiscência é tal, que os seres humanos obedecem mais freqüentemente às más paixões do que ao reto juízo. E o diabo, que é eficaz

nos ímpios, como diz Paulo, não cessa de incitar essa natureza frágil a vários delitos. Eis as razões por que até a justiça civil é rara entre os seres humanos. Pois vemos que nem mesmo os filósofos, que parecem haver aspirado a essa justiça, a lograram alcançar." (Art. XVIII, 5)

A doutrina escriturística, segundo a qual o ser humano não tem. de modo nenhum, livre-arbítrio em assuntos espirituais, mas é completamente cego, morto e inimigo de Deus, sempre foi negada de maneira absoluta pelos sinergistas e semipelagianos. *A Fórmula de Concórdia* descreve o erro sinergista como segue: "O ser humano não está inteiramente morto para o bem no que diz respeito às coisas espirituais, mas gravemente ferido e meio morto. Por isso, ainda que o livre-arbítrio é demasiadamente frágil para fazer o início, e converter-se, com as próprias forças, a Deus, e obedecer de coração à Lei de Deus, contudo, depois de o Espírito Santo haver feito o início, e nos chama pelo Evangelho, e oferece sua graça, o perdão dos pecados e a vida eterna, que então o livre-arbítrio, de suas próprias forças naturais, pode encontrar-se com Deus, e, em certa medida, embora pouco e com fraqueza, fazer algo neste sentido, ajudar e cooperar, preparar-se para a graça, aplicar-se a ela, apreender e aceitá-la, crer no Evangelho, também cooperar, de suas próprias forças, com o Espírito Santo na continuação e conservação dessa obra." (*Decl. Sól.*, II, 77).

Em oposição a esse erro, a *Fórmula de Concórdia* declara: "Em coisas espirituais e divinas, o intelecto, coração e vontade do ser humano irregenerado, com suas forças naturais absolutamente nada podem entender, crer, aceitar, pensar, querer, começar, realizar, fazer, operar, e em absolutamente nada podem cooperar, estando, ao contrário, inteiramente mortos para o bem e corrompidos, de modo tal, que na natureza do ser humano, depois da queda e antes do renascimento, não restou nem existe uma centelhazinha sequer das forças espirituais e com a qual pudesse, de si mesmo, preparar-se para a graça de Deus, ou aceitar a graça oferecida, nem é capaz para ela por si e de si mesmo, nem pode aplicar-se ou adaptar-se à graça, nem pode, de suas próprias forças, por si mesmo, como se partisse dele, (241) ajudar, fazer, operar ou cooperar quanto à sua conversão, nem inteiramente, nem pela metade, nem com qualquer parte, mínima ou diminuta, senão que é 'escravo do pecado', Jo 8.34, e prisioneiro do diabo, pelo qual é movido. Ef 2.2; 2 Tm 2.26. De sorte que o livre-arbítrio natural, segundo a sua disposição e natureza pervertidas, é vigoroso e ativo apenas para aquilo que desagrada a Deus e lhe é contrário." (*Decl. Sól.*, II, 7)

Entre os argumentos que se empregaram para fazer frente à doutrina escriturística acerca da perda total do livre-arbítrio por parte do ser humano em questões espirituais, podem-se considerar os seguintes como os mais importantes:

1. Tem de ser verdade que o ser humano natural possui livre-arbítrio em assuntos espirituais, uma vez que Paulo declara que "os gentios

procedem por natureza de conformidade com a Lei". (Rm 2.14) Resposta: Paulo descreve, aqui, tão somente a obediência externa (*quoad materiali*) dos gentios e não a verdadeira obediência, que emana da fé e do amor para com Deus (*quoad formale*); pois o mesmo apóstolo declara que estão sem Deus e sem esperança no mundo (Ef 2.12), são estranhos a Deus (Cl 1.21), e seus inimigos. (Rm 8.7) Apesar de que os gentios podem, de certo modo, exercitar-se na prática da justiça civil (*iustitia civilis*), são incapazes de praticar a justiça espiritual (*iustitia spiritualis*). *Homo reiicit evangelium natura, credit gratia.*

2. O ser humano natural tem de, forçosamente, possuir livre-arbítrio em assuntos espirituais, visto que Deus lhe ordena que obedeça à Lei e creia no Evangelho. (Mt 22.37-39; At 16.31) Resposta: Da ordem divina, não podemos deduzir a capacidade humana para cumprir a ordem divina. (*A praecepto divino ad posse humanum non valet consequentia.*) A mesma Palavra de Deus que exige obediência à Lei (Gl 3.10) e fé no Evangelho (Mc 1.15; At 16.31), também ensina que o ser humano natural não pode obedecer à Lei (Ec 7.20; Sl 143.2; Is 64.6), nem crer em Cristo por sua própria força. (Jo 6.44; 2 Co 3.5).Os mandamentos da Lei são, igualmente, inúteis (*adhortationes legales*) (Lc 10.28). As exortações do Evangelho são vãs. (*adhortationes evangelicae*) (Mt 11.28) Por meio da Lei, o Espírito Santo opera o conhecimento do pecado (Rm 3.20), enquanto por meio do Evangelho, opera a fé. (Rm 10.17; 1 Co 12.3) A boa e graciosa vontade de Deus é, efetivamente, cumprida no pecador, que é chamado ao arrependimento pela pregação da Palavra divina.

3. O ser humano natural deve, forçosamente, possuir livre-arbítrio em assuntos espirituais, visto que a sua conversão sem cooperação implicaria coerção da parte de Deus. Resposta: A conversão do pecador é realmente obra da onipotência de Deus (Ef 1.19); não é, porém, um poder irresistível ou coercivo, uma vez que se pode resistir a ele. (Mt 23.37) Contudo, a própria natureza da conversão exclui a idéia de coerção, pois consiste essencialmente na atração do pecador pelo próprio Deus (Jo 6.44), o que se efetua pelos meios da graça. (Rm 10.17) Diz a *Fórmula de Concórdia:* "Também (condenamos) o emprego, sem explanação, das expressões que seguem: que a vontade do ser humano resiste ao Espírito Santo antes da conversão, na conversão e depois dela, e que o Espírito Santo é dado àqueles que lhe resistem propositada e persistentemente. Pois, como diz Agostinho (48), na conversão Deus faz dos nolentes volentes e habita nos volentes. (Epít., II, 15)

4. O ser humano natural tem de, forçosamente, possuir livre-arbítrio em assuntos espirituais, visto que Deus opera apenas o poder para

crer, porém não a própria fé. Resposta: Esse argumento repousa sobre falsa premissa; pois "Deus é quem efetua em vós tanto o *querer* como o *realizar*, segundo a sua boa vontade." (Fp 2.13) (cf. também Ef 1.19; Fp 1.29) Em outras Palavras, precisamente a fé, pela qual somos salvos, é dom gracioso e obra de Deus.

5. O ser humano natural tem de, forçosamente, possuir livre-arbítrio em coisas espirituais; pois, sem a sua cooperação na conversão, não seria ele, mas o Espírito Santo que creria. Resposta: O engano de que esse argumento vem impregnado, torna-se claro, quando consideramos que, embora a vida temporal seja dom de Deus, conferido ao ser humano sem a sua cooperação, a pessoa assim dotada de vida vive por si mesma, de sorte que Deus não vive por ela. Dá-se o mesmo com a fé, que realmente é dom de Deus, todavia, ao mesmo tempo, um dom que o próprio crente possui. (2 Tm 1.12): "Eu sei em quem [*eu*] tenho crido."

6. O ser humano natural forçosamente deve possuir livre-arbítrio em coisas espirituais, visto que pode ler a Bíblia, ouvir a Palavra de Deus, exercitar-se na justiça civil, etc. Resposta: Todas essas obras são apenas externas e não o fruto de fé sincera em Cristo e de sincero amor a Deus. Aquele fariseu que se presumia justo em si mesmo, continuou inconverso, mesmo havendo feito tudo isso e mais ainda. (Lc 18.10-14)

7. O ser humano natural tem de possuir livre-arbítrio em coisas espirituais; pois, se pode condenar-se por não crer, segue-se daí, com lógica irresistível, que também pode salvar-se, desejando crer. Resposta: A Escritura ensina enfaticamente que um não resulta do outro. (Os 13.9)

Todas essas e outras objeções ao monergismo divino na conversão provêm do coração carnal, que é tão orgulhoso quanto presume ser justo em si mesmo. Aqueles que apresentam esses argumentos podem ser divididos em três classes:

a- "Rejeitamos também o erro dos pelagianos crassos, os quais ensinaram que o ser humano, com suas próprias forças, sem a graça do Espírito Santo, pode converter-se a si mesmo a Deus, crer no Evangelho, obedecer de coração à Lei de Deus e assim merecer perdão dos pecados e vida eterna." (*Fórmula de Concórdia,* Epít., II, 9)

b- "Rejeitamos outrossim o erro dos semipelagianos (44), os quais ensinam que o ser humano pode, com as próprias forças, iniciar sua conversão, não podendo, entretanto, completá-la sem a graça do Espírito Santo. (45)" (Epít. II, 10)

c- Os sinergistas ensinam que " [...] depois que o Espírito Santo, com a pregação da Palavra, fez o começo e nela ofereceu sua graça, pode

então, de suas próprias e naturais forças, acrescentar algo, bem que pouco e debilmente, ajudar e cooperar, qualificar-se, preparar-se para a graça, apreender e aceitá-la, e crer no Evangelho." (Epít. II,11)

Do sinergismo crasso de Melanchthon, que ensinou que o ser humano pode cooperar na sua conversão pelas suas faculdades naturais, diferenciamos o sinergismo sutil dos dogmáticos mais recentes. (*Latermann*) Alegam eles que o ser humano pode cooperar na sua conversão com poderes espirituais conferidos pelo Espírito Santo. As modalidades situam a causa da conversão e salvação no próprio ser humano. Porém o ser humano não coopera para a sua conversão, nem mediante faculdades naturais nem espirituais; visto que, por natureza, é inimigo de Deus. As faculdades espirituais lhe foram conferidas a fim de o converter a Deus.

A respeito desse ponto, a *Fórmula de Concórdia* ensina: "Por esse meio, a saber, a pregação e audição de sua Palavra, Deus opera, quebranta-nos o coração, e atrai o ser humano, de modo que pela pregação da Lei chega ao conhecimento de seus pecados e da ira de Deus, e experimenta no coração terror, contrição e pesar verdadeiros, e pela pregação e meditação do santo Evangelho do gracioso perdão dos pecados em Cristo acende-se nele uma centelhazinha de fé que aceita o perdão dos pecados por amor de Cristo e se consola com a promessa do Evangelho. E assim o Espírito Santo (que opera tudo isso) é introduzido no coração. (Gl 4.6)" (*Decl. Sól.*, II, 54)

A Graça de Deus para com a Humanidade Pecadora
(Dei Gratia Erga Homines Lapsos)

1. A Necessidade da Graça Divina

Conforme o ensinamento expresso das Sagradas Escrituras, nenhum ser humano, depois da queda, pode ser justificado e salvo pelas obras da Lei, ou seja pelas boas obras. (Rm 3.20): "Ninguém será justificado diante dele por obras da Lei." Todos os que se empenham por adquirir a salvação pelas obras da Lei, não serão justificados, mas condenados. (Gl 3.10): "Todos quantos, pois, são das obras da Lei, estão debaixo da maldição." A razão disso reside no fato de que nenhum ser humano, depois da queda, pode cumprir a Lei divina ou satisfazer as exigências da justiça divina. (Rm 3.10): "Não há justo, nem sequer um." (3.23): "Todos pecaram e carecem da glória de Deus." Daí, pelas exigências da Lei divina, todos os seres humanos, depois da queda, estão perdidos e condenados para sempre. (Mt 19.26; Rm 8.3,4)

Segundo a Escritura ensina claramente, é vontade graciosa de Deus que nem um pecador se perca. (2 Pe 3.9; 1 Tm 2.4) Por esse motivo, Deus, muito misericordiosamente, providenciou um meio de salvação pelo qual todo pecador pode ser salvo. (Jo 3.16; Mt 18.11) É o meio da graça, pela fé em Cristo, sem as obras da Lei. Rm 3.24: "Sendo justificado gratuitamente, por sua graça, *dooreàn tee autou cháriti*, mediante a redenção, *diá tees apolytróoseoos* (o resgate), que há em Cristo Jesus." (Ef 2.8,9): "Pela graça sois salvos, mediante a fé; e isto não vem de vós; é dom de Deus. Não de obras, para que ninguém se glorie." Esse gracioso meio de salvação é revelado no Evangelho, razão pela qual é chamado "Evangelho da graça de Deus." (At 20.24) A doutrina da salvação pela graça mediante a fé é, a um só tempo, o artigo básico e distintivo do Cristianismo, pelo qual se distingue de todas as religiões de feitura humana como única religião verdadeira e divina. (Mc 16.15,16; At 4.12) Enquanto todas as religiões de feitura humana ensinam a salvação pelas obras, o Cristianismo proclama como mensagem central e fundamental a graciosa remissão dos pecados pela fé em Cristo Jesus. (At 10.43; 26.18)

Visto que o ser humano pecador é salvo somente pela graça, entender-se-ão como relacionadas com a graça salvadora todas as declarações escriturísticas de que os pecadores são salvos pelo Evangelho (Rm 1.16), ou pelo Batismo (1 Pe 3.21), ou pela fé. (Lc 7.50) Eles descrevem os meios pelos quais a graça salvadora é conferida ao pecador e sem nenhum mérito ou obra

da parte dele. Ser salvo pelo Evangelho, pelo Batismo, pela fé, etc., eqüivale a dizer ser salvo pela graça, sem as obras da Lei, pelos meios designados por Deus, somente pelos quais os méritos de Cristo podem ser recebidos.

Do ponto de vista do ser humano caído, falamos da necessidade da graça divina, uma vez que, sem a graça, é impossível que o pecador seja salvo. Do ponto de vista de Deus, porém, a graça não deve ser considerada necessária, mas livre, pois Deus não se viu impelido por nenhuma necessidade inerente à sua essência a salvar a humanidade culpada, porém unicamente por sua misericórdia e compaixão. (Jo 3.16; Lc 1.78) Deus *est causa libera beatitudinis nostrae*. A opinião de que a redenção do mundo tenha sido um desdobramento necessário da essência divina deve ser rejeitada como ilusão panteísta.

2. Definição da Graça Divina

Graça salvadora (*gratia salvifica, charis sootéerios*), pela qual Deus se vê impelido a perdoar o pecado e conceder a salvação à humanidade caída, é a sua disposição graciosa (*gratuitus Dei favor*), ou inclinação benevolente, proporcionada por mediação da satisfação vicária de Cristo revelada no Evangelho e testificada perante o mundo, a fim de que possa ser crida por todos os seres humanos. (Rm 3.24,25; Jo 20.31) Lutero: "A afeição ou favor de Deus que ele em si mesmo nutre por nós"; *Gottes Huld oder Gunst, die er zu uns trägt bei sich selbst. Gratia dei aliquid in Deo, sc. affectus Dei benevolus, est non qualitas animi in hominibus*. São sinônimos de graça, nessa acepção, amor (Jo 3.16), misericórdia (Tt 3.5), benignidade (Tt 3.4), etc. Em sua totalidade, esses termos descrevem, de modo mais completo, a disposição benevolente de Deus pela qual ele é impelido, não a condenar, mas a salvar a humanidade perdida mediante a fé no seu amado Filho.

Ainda que o termo *graça* propriamente designe o favor imerecido de Deus em Cristo Jesus, a Escritura o emprega, também, para descrição dos dons espirituais ou virtudes excelsas que Deus, como Senhor gracioso que é, opera em todos os crentes e, por efeito das quais, estes começam a cumprir a Lei (serviço voluntário e fiel, 1 Pe 4.10; paciência no sofrimento, 1 Pe 2.19; administração conscienciosa do ministério da pregação. Rm 15.15,16; etc.). Nesse caso, o efeito é, por metonímia, designado pela causa, ou seja, os dons da graça são designados pela sua fonte divina. *Nomen gratiae per metonymiam [effectus pro causa] pro donis ex benevolentia Dei in nos collatis sumitur*.

A graça, nesse sentido, deve ser excluída como causa do perdão dos pecados e da salvação, uma vez que a Escritura ensina que o pecador é justificado e salvo sem as obras da Lei. (Rm 3.28; Ef 2.8,9) O crente não deve a sua salvação a uma graça inerente ou infusa, ou seja, à graça que há nele, porém unicamente à disposição benevolente em Deus ou o *gratuitus Dei favor*. Em outras Palavras, ao dizermos que somos salvos pela graça, não nos referimos

à graça divina como se manifesta em nós, mas como se encontra fora de nós, em Deus. Dessa maneira, também, a fé não justifica e salva porque fosse uma boa qualidade (*nova qualitas*) ou uma boa obra (*opus per se dignun*) ou um dom de Deus (*donum Spiritus Sancti*) ou a fonte das boas obras em nós, porém unicamente porque é o órgão recipiente (*órganon leeptikón*) mediante o qual o ser humano que, em si mesmo é ímpio, se apropria da graça de Deus e dos méritos de Cristo por meio da confiança implícita nas promessas do Evangelho.

Em síntese, a fé justifica tão somente por virtude do seu objeto, que é Jesus Cristo, o crucificado. (Gl 2.16; 1 Co 2.2) Lutero: *Non per se aut virtude aliqua intrinseca fides iustificat, sed simpliciter quatenus habet se correlative ad Christum*. A Escritura ensina claramente essa verdade, opondo a fé às obras sempre que descreve a maneira pela qual o pecador é justificado. (Rm 4.5): "Ao que não trabalha, porém crê naquele que justifica o ímpio, a sua fé lhe é atribuída como justiça." (Ef 2.8,9): "Pela graça sois salvos, mediante a fé [...] não (vem) de obras."

Essa rigorosa distinção entre graça como imerecido favor de Deus e graça como dom de Deus (*donum gratiae*), no artigo da justificação, é da maior importância, pois todos quantos ensinam que a graça, na acepção de graça infusa (*gratia infusa*), é a causa da justificação, inculcam a salvação pelas obras e caíram da graça. (Gl 5.4) Na realidade, mesmo que conservem a terminologia cristã, ensinam a doutrina pagã da justiça pelas obras.

A confusão perniciosa de graça e dons da graça é o erro básico da Igreja Católica Romana que, nas *Decisões do Concílio de Trento* (Sess. VI, Cân. XI), amaldiçoou a definição da graça justificadora como sendo o *gratuitus Dei favor*. É forçoso que se exclua a graça infusa desse favor divino. Contudo, também os reformados se vêem obrigados a estar na dependência da graça infusa para a justificação, visto negarem que a graça de Deus (*gratia universalis*) seja oferecida a todos os pecadores no Evangelho e nos sacramentos. São, pois, compelidos a depender, para certeza pessoal de sua justificação, de alguma coisa dentro deles mesmos; ou de sua renovação ou suas obras, em síntese, da graça infusa. O mesmo se aplica a todos os entusiastas que admitem uma operação reveladora e santificadora do Espírito Santo à parte dos meios da graça designados por Deus (a Palavra e os sacramentos), não importa por que nome sejam conhecidos. Zwínglio, em *Fidei Ratio*: "*Dux autem vel vehiculum Spiritui non est necessarium.*" Uma vez que o crente, nesse caso, não pode fiar-se, para sua justificação e salvação, nas promessas objetivas de Deus, é forçoso que se fie na sensação da graça (*sensus gratiae*) dentro do seu coração, ou na graça divina como se manifesta nele.

Verdade é que, onde a graça de Deus em Jesus Cristo é aceita em verdadeira fé, as boas obras ocorrem necessariamente e, vez que outra, a reconfortante sensação da graça divina estará presente também. Se, porém, o

crente depositar a sua confiança na sua renovação espiritual ou na presença da graça no coração, estará negando a obra perfeita da redenção realizada por Cristo, a reconciliação objetiva efetuada por ele. (2 Co 5.19) Com isso, a essência da fé justificadora é negada igualmente. Essa essência consiste na confiança nas divinas e objetivas promessas de graça. (Rm 4.18,25) Em última análise, é preciso que se negue, também, a certeza da salvação. Se a salvação é fundamentada em boas obras, a esperança do céu é absolutamente fútil nessa pessoa.

Reafirmando a correta definição da graça justificadora como *gratuitus Dei favor* e excluindo dela o falso conceito da graça infusa, corrigindo o próprio Sto. Agostinho, a Igreja da Reforma voltou à pureza apostólica da fé cristã. A Igreja Luterana confessional da América segue as pegadas do grande Reformador. No artigo da justificação, faz rigorosa distinção entre graça e dons da graça, ou entre o imerecido favor de Deus e os seus benefícios no coração do crente. Por essa razão, dá testemunho constante contra o Catolicismo, o Zwinglianismo e os entusiastas, como ainda contra o Sinergismo (Arminianismo), que nega o *sola gratia* e situa no *ser humano*, até certo ponto, a causa de sua justificação (*aliquid in homine*), induzindo-o, dessa maneira, a confiar tanto na graça divina como na bondade humana para sua salvação.

Os sinergistas incluem a conduta moral do ser humano, ou sua autodecisão, ou sua atitude correta para com a graça na fé justificadora. Os arminianos insistem em que a fé justificadora abranja, também, a necessidade das boas obras. Segundo o seu ensino, o crente, ao procurar a certeza de sua salvação, deve confiar na graça divina dentro dele mesmo (*gratia infusa*) ou seja, na sua santificação.

Do afirmado acima, torna-se evidente o quanto é importante para o teólogo cristão manter a definição escriturística da graça justificadora; porquanto, sem ela, não poderá ensinar a doutrina verdadeira da justificação conforme se acha revelada no Evangelho, nem excluir da justificação a doutrina da salvação pelas boas obras, tampouco poderá confortar devidamente qualquer pecador que busca a certeza da salvação. Por conseguinte, onde quer que se perverta a doutrina escriturística da graça justificadora, toda a doutrina cristã ficará corrompida e paganizada. Foi por esse motivo que Lutero e todos os teólogos luteranos ortodoxos insistiram tão energicamente em que na Igreja se ensinasse esta doutrina bíblica: que a graça justificadora é o imerecido favor de Deus em Cristo Jesus. A *Apologia* declara: "É necessário reter na Igreja de Cristo o Evangelho, isto é, a promessa de que os pecados são remitidos gratuitamente, por amor de Cristo. De todo abolem o Evangelho os que nada ensinam concernente a fé da qual falamos." (Art. IV II, 120) Chemnitz diz: "*Gratia in articulo iustificationis intelligenda est de sola gratuita misericordia Dei.*" Com essa definição da graça justificadora, a Igreja Cristã permanece ou cai (*articulus stantis et cadentis ecclesiae*).

3. Os Atributos da Graça Justificadora

Os atributos, ou adjuntos, da graça justificadora são como segue:

a. *A graça justificadora é graça em Cristo.* A graça justificadora não é graça absoluta, ou seja, uma graça concedida ao pecador mediante um "haja" da vontade soberana de Deus, porém uma graça mediada por Cristo, graça em Cristo, ou por amor de Cristo. Conforme as Escrituras, Deus só é gracioso para com a humanidade pecadora e condenada, em vista do fato de o seu Filho encarnado ter resgatado todos os pecadores da maldição e condenação da Lei mediante a sua satisfação vicária (*satisfactio vicaria*). (Rm 3.24): "Sendo justificados gratuitamente por sua graça, mediante a redenção que há em Cristo Jesus." O preço que Cristo pagou pela redenção da humanidade pecadora consistiu em sua submissão à obrigação (Gl 4.4,5 *obedientia activa)*, à maldição e ao castigo (Gl 3.13 *obedientia passiva)* da Lei divina que o ser humano havia transgredido.

A graça divina, portanto, não exclui a justiça divina (*iustitia Dei vindicativa*); porém, pelo contrário, pressupõe a satisfação de suas exigências mediante a morte vicária de Cristo. (Rm 8.3,4) Por esse motivo, o Evangelho, que oferece a graça divina a todos os seres humanos (Tt 2.11), não é uma mensagem de graça separada da morte de Cristo (modernistas, racionalistas, Harnack: "O Filho de Deus não cabe no Evangelho"), mas "a Palavra da Reconciliação", *logos tees katallagees* (2 Co 5.19), isto é, a mensagem única de que Deus "nos reconciliou consigo mesmo por Jesus Cristo", ou de que "Deus estava em Cristo, reconciliando consigo o mundo."

A Escritura não permite margem para uma graça sem o pagamento da penalidade do pecado do ser humano. Deus não perdoa o pecado, ignorando a sua justiça nem aceita o preço inútil de resgate (as boas obras) que os seres humanos lhe oferecem no intuito de satisfazer as exigências externas de sua justiça. Só pelo indizível sacrifício da obediência vicária de Cristo é que se pode conseguir a graça divina para os pecadores. (Hb 7.26,27; Ef 2.13-16; Cl 1.20-22) Daí o axioma: "A graça divina e o merecimento humano se excluem mutuamente; todavia a graça divina inclui os méritos divinos de Cristo."

Lutero escreve sobre o assunto com muita propriedade: "Já muitas vezes tenho dito antes que não basta fé em Deus somente, porquanto é preciso que se paguem também as *custas*. Também os turcos e judeus crêem em Deus, todavia sem os meios e as custas. E a custa qual é? O Evangelho a revela [...] Cristo ensina aqui que não estamos perdidos, mas que temos vida eterna, isto é, que Deus nos amou ao ponto de estar disposto a pagar a custa, pondo seu único e amado Filho em nossa miséria, no inferno e na morte, fazendo-o bebê-lo até as fezes." (S. L., XI, 1085ss) Ainda: "Embora a graça nos seja dada por nada, assim que nada nos custa, não obstante a alguém

outro custou muitíssimo em benefício nosso; pois foi obtida mediante um tesouro incalculável, infinito, a saber, mediante o próprio Filho de Deus." (*Ibid.*)

Inúteis e tolas são perguntas tais como: "Deus não poderia ter sido gracioso para com os seres humanos em virtude do seu soberano poder como supremo juiz, sem a satisfação de Cristo?" ou: "Isso não é uma idéia indigna de Deus que a sua graça para com os pecadores tivesse de, primeiro, ser comprada pela perfeita obediência de seu Filho?" O fato de que Deus é gracioso para com os pecadores unicamente por amor de Cristo é estabelecido de modo enfático em sua Palavra e deve ser crido por todos os seres humanos, caso queiram alcançar a graça divina e a vida eterna. (2 Co 5.18-20) Todo aquele que ensina ser Deus gracioso para com os pecadores sem a morte de Cristo (unitários, modernistas, Ritschl, Harnack, etc.) rejeita a fé cristã, advoga doutrina pagã e está fora dos muros da Igreja Cristã; porquanto a Igreja Cristã é a comunhão de crentes que confiam na remissão graciosa dos seus pecados mediante o sangue de Cristo. (Gl 3.26; Ef 1.7) Chemnitz escreve: *Extra Christum nulla gratia et misericordia Dei erga peccatores nec debet nec potest recte cogitari.* (*Harm. Ev.*, c. 28, p.152). Logo, os que negam a satisfação vicária de Cristo, negam igualmente a graça de Deus.

A graça divina é, no entanto, negada também por aqueles que sustentam que a expiação de Cristo não era, em si mesma, suficiente para que servisse de resgate, mas foi declarada e aceita como tal para absolvição do pecador pela mera vontade do próprio Deus (teoria da aceptilação; os adeptos de *Scotus, arminianos*). Em última análise, essa teoria atribui o perdão dos pecados à soberana vontade de Deus e, assim, reduz o valor do padecimento e morte vicários de Cristo. A Escritura, porém, fundamenta a graça divina, não só em parte, mas totalmente, na obra expiatória de Cristo, de sorte que não há, para os pecadores, senão a graça contida em Cristo Jesus. (Rm 3.24; At 4.12) Conforme as Escrituras, as expressões "o Evangelho da graça de Deus" (At 20.24) e "Jesus Cristo, e este crucificado" (1 Co 2.2), são sinônimas, de forma que aquele que prega uma tem de forçosamente pregar também a outra.

A *Confissão de Augsburgo* empresta ênfase a essa verdade, ao dizer: "Ensina-se também que não podemos alcançar remissão do pecado e justiça diante de Deus por mérito, obras e satisfação nossos, porém que recebemos remissão do pecado e nos tornamos justos diante de Deus pela graça, por causa de Cristo, mediante a fé, quando cremos que Cristo padeceu por nós e que por sua causa os pecados nos são perdoados e nos são dadas justiça e vida eterna. Pois Deus quer considerar e atribuir essa fé como justiça diante de si, conforme diz São Paulo em Romanos 3 e 4 (31). (Art. IV. cf. também Lutero, S. L., XII, 261ss)

b. *A graça justificadora é universal* (*gratia universalis*). O imerecido favor e amor de Deus em Cristo Jesus estende-se, não só a alguns seres humanos (os eLeitos), mas a todos sem exceção. *Gratia Dei salvifica erga homines lapsos non particularis, sed universalis est.* A Escritura ensina essa verdade sublime em todas as passagens em que declara a) que Cristo é o Salvador de todo o mundo, de todos os seres humanos (Jo 3.16; 1.29; 1 Jo 2.2; 1 Tm 2.4; Tt 2.11); b) que Deus deseja sinceramente ver salva cada pessoa individualmente (2 Pe 3.9; Ez 33.11; 18.23,32); c) que a salvação foi adquirida mesmo para aqueles que rejeitam a graça de Deus e se perdem em virtude da sua incredulidade. (Mt 23.37; At 7.51; 1 Co 8.11; 2 Pe 2.1) A universalidade da graça divina é negada por todo aquele que restringe a finalidade e eficácia da graça divina aos eleitos (particularismo, *gratia particularis*).

Aqueles que professam tal erro podem ser divididos em três grupos: a) os supralapsarianos: Deus determinou fossem criados alguns para a condenação; b) os infralapsarianos: Deus determinou fossem deixados alguns no estado de condenação no qual haviam caído por sua própria culpa (*praeteritio*); c) os amiraldistas (Moisés Amyraldo): Deus realmente oferece a graça a todos, porém concede a fé somente aos eLeitos.

Toda e qualquer forma de particularismo é antiescriturística, pois está fundamentada no falatório de que, na realidade, nem todos os seres humanos se salvam, Deus não deseja a salvação de todos. Ludibriados pelo seu erro, todos os particularistas mantêm a afirmação de que o termo mundo (Jo 3.16; 1.29) significa "os eleitos". Substituem o conselho universal da graça (1 Tm 2.4), pela *voluntas signi*, a qual é oposta à sua *voluntas beneplaciti*. Com isso, é dito que Deus realmente quer salvar todos os seres humanos de acordo com a vontade que revelou na Escritura (*voluntas signi*, a vontade revelada); todavia, em sua vontade secreta (*voluntas beneplaciti*, a vontade do seu propósito), que não vem revelada na Escritura, ele só quer salvar os eleitos.

Segundo a doutrina calvinista, Deus é a causa da não-salvação de alguns, ao passo que a Escritura ensina com clareza que aqueles que não se salvam, perecem em virtude de sua incredulidade, em virtude da rejeição da graça divina. (Lc 7.30; At 13.46; 7.51; Mt 23.37) Charles Hodge escreve: "Não é de se supor que Deus pretenda o que nunca se efetua; que se proponha o que não pretenda. Se nem todos os seres humanos se salvam, Deus jamais teve em vista a sua salvação e jamais ideou e pôs em prática meios destinados a alcançar tal objetivo. Somos obrigados a admitir que *o resultado é a interpretação dos propósitos de Deus.*" (*Syst. Theol.*, II, 323)

No intuito de apoiar a doutrina do particularismo, o Sínodo de Dort (1618-19) declarou que jamais se poderá resistir a Deus sempre que ofereça

seriamente aos seres humanos a sua graça (*graça irresistível*). Essa doutrina, contudo, também é antiescriturística; pois a Bíblia afirma ser possível resistir à operação do Espírito Santo feita mediante o Evangelho (At 7.51; Mt 23.37), mesmo que a operação seja, em si mesma, operação do poder divino. (Ef 19.20) Como no reino da graça é possível resistir-se a Deus, quando opera por meios, assim também é no da natureza; pois a vida, que se origina e se mantém somente pela onipotência divina (At 17.28), pode ser destruída pelo débil ser humano. Não se pode resistir a Deus quando trata com o ser humano em sua soberana majestade. (Lutero: *in nuda maiestate*, Mt 25.31ss) Quando, porém, se acerca do ser humano pelo uso de meios, sempre é possível uma resistência por parte deste.

Se for feita a objeção de que Deus se torna causa da condenação do pecador, ao menos nos casos em que lhe endurece o coração (cf. o juízo divino da obduração), responderemos que, de acordo com a Escritura, Deus oferece a sua graça com a maior seriedade mesmo àqueles que endurecem os seus corações. (Rm 10.21; Êx 5.1ss) O juízo divino da obduração jamais é absoluto ou arbitrário; Deus só endurece aqueles que se endureceram primeiro a si mesmos por resistirem à sua Palavra e vontade. (Rm 11.7,20)

c. *A graça justificadora é séria e eficaz (gratia seria et efficax).* Apesar do fato de se poder resistir à graça divina (*gratia resistibilis*), não a devemos considerar um "desejo infrutuoso" ou "complacência indiferente pela qual Deus não deseja efetuar ou obter as coisas que lhe agradam" (*otiosa complacentia, nuda velleitas*), porém considerá-la séria e eficaz. Isto é, Deus tem o sincero propósito de, por meios suficientes e eficazes, efetuar a salvação de todos os seres humanos. (Rm 2.4; 1.16)

Essa verdade é comprovada a) pela ordem divina de que se pregue o Evangelho a *toda criatura* (Mc 16.15,16) e se façam discípulos de *todas as nações*. (Mt 28.19,20) Isso não se deve tomar por zombaria da parte de Deus; b) por sua divina promessa de conceder o seu Santo Espírito a quantos ouçam a sua Palavra a fim de que neles possa operar a fé salvadora. (Zc 12.10; At 2.17,18; Ez 11.19,20; 36.26,27; At 2,38; 7.51); c) por sua confortadora afirmação de que, não só começará, como também efetuará, aperfeiçoará a boa obra em todos os crentes. (Fp 1.6); d) pelo seu mais sério empenho em operar a fé naqueles que resistem ao Espírito Santo (Mt 23.37; At 7.51), de sorte que, os ímpios perecendo, fazem-no unicamente por sua incredulidade. (2 Co 4.3,4)

A eficácia da graça divina, em oposição à Escritura, é negada a) por todos os particularistas (calvinistas), que restringem aos eleitos o desejo eficaz de Deus de efetuar a salvação nos seres humanos; b) por todos os sinergistas, os quais ensinam que Deus só opera no ser humano a capacidade para crer, não a própria fé, visto que esta, como dizem, depende da decisão ou boa

conduta ou da omissão de oposição maldosa por parte do próprio ser humano. Todavia, conforme a Escritura, Deus não só concede o poder para crer, como também a mesma fé. (Fp 1.29) Em oposição ao Pelagianismo e Sinergismo, a Escritura ensina que todo aquele que crê em Cristo crê unicamente por virtude da graça divina e não por seu próprio poder ou esforço (*sola gratia*), ao passo que, por oposição ao Calvinismo, afirma que aqueles que permanecem na incredulidade, não o fazem porque, no seu caso, a graça divina fosse ineficaz, mas porque resistem ao Espírito Santo maldosamente.

É verdade que, mantendo nós a graça universal e séria por um lado (*gratia universalis, gratia seria et efficax*) e, por outro, o *sola gratia*, surge a pergunta: "Por que, pois, alguns se salvam e outros não? (*cur alii, alii non?*), embora, por natureza, todos os seres humanos estejam na mesma culpa e corrupção (*in eadem culpa*)?" Os particularistas (calvinistas) respondem à pergunta pela negação da *gratia universalis*; os sinergistas, pela negação do *sola gratia*. Ambas as soluções são igualmente alheias à Escritura, visto que a Bíblia ensina, com a maior ênfase, a *gratia universalis* e o *sola gratia*. A Igreja Luterana, de maneira nenhuma, se propõe solucionar a pergunta, porém a considera um mistério insolúvel, que a razão humana não deve procurar investigar. Estas são as duas verdades atinentes à salvação do ser humano que as Sagradas Escrituras ensinam: a) quantos se salvam, somente pela graça se salvam, sem nenhum mérito da sua parte; b) quantos se perdem, por sua própria culpa se perdem. Nenhum teólogo cristão deve ir além desses dois fatos revelados. (cf. a *Fórm. de Conc.*, XI, 54-59)

Também referente aos gentios, temos de manter a *gratia universalis*, porquanto as Sagradas Escrituras incluem todos os seres humanos no conselho gracioso da salvação. Negar o claro ensinamento escriturístico da graça universal pelo qual muitos gentios nunca recebessem o Evangelho da salvação, constitui ofensa à própria graça divina que enriqueceu o mundo com a verdade salvadora. (Mc 16.15; Mt 28.19) Fundamentados na Escritura, cremos, portanto, que a vontade graciosa de Deus se estende, também, aos gentios, embora, de fato, milhares deles pereçam sem o Evangelho. Também não devemos admitir que os gentios se salvem sem os meios da graça designados por Deus. (Ef 2.12) As Sagradas Escrituras ensinam que os meios da graça (a Palavra e os sacramentos) são designados para a salvação de *todos* os pecadores. (Mc 16.15,16; Mt 28.19,20) É antiescriturística a opinião de que os gentios se possam converter depois da morte. (Hb 9.27) A passagem 1 Pe 3.18ss não trata de uma salvação que fosse possível depois da morte, mas da condenação daqueles que, durante a sua vida na terra, recusaram aceitar a Palavra salvadora de Deus.

4. A terminologia Teológica Concernente à Divina Vontade da Graça

O imerecido favor e amor de Deus que ele nutre por todos os pecadores em Cristo Jesus é também chamado a boa e graciosa vontade de Deus. (1 Tm 2.4: *theós theLei)* Fundamentados em claras passagens escriturísticas que expõem a disposição de Deus para com a humanidade, dizemos que a vontade divina é ordenada, condicional, antecedente e conseqüente, revelada e oculta. É necessário cuidado para que esses termos sejam entendidos corretamente e empregados convenientemente.

a. A vontade divina pela qual Deus deseja seriamente a salvação de todos os seres humanos (*voluntas gratiae*) não é absoluta (*voluntas absoluta*), mas ordenada (*voluntas ordinata*). Por isso, se alicerça na obediência vicária de Cristo (*satisfactio vicaria*) e, pelo que concerne a Deus, compreende em si os meios transmissores (Palavra e sacramentos, *media dotiká*) e, pelo que concerne ao ser humano, os meios receptores (a fé, *medium leeptikón*). Deus deseja sinceramente salvar todos os seres humanos, porém somente por amor de Cristo e pela fé, a qual ele mesmo opera no ser humano pelos meios da graça. (Mc 16.15,16; Rm 10.17) Só se pode chamar a divina vontade da graça absoluta no sentido de que é inteiramente independente de merecimento e dignidade humanos. Não a consideramos, porém, absoluta, quando atentarmos para o mérito de Cristo em que se fundamenta.

b. A expressão vontade condicional (*voluntas conditionata*) é ambígua e pode ser empregada tanto correta como erroneamente. Emprega-se corretamente, quando tomada no sentido de vontade ordenada (*voluntas ordinata*), vale dizer - quando expressa a importante verdade de que Deus quer salvar os pecadores unicamente por Cristo, pelos meios da graça e pela fé suscitada por estes. Emprega-se erroneamente, quando tomada no sentido sinergista, que a salvação do ser humano depende, ao menos em parte, de sua cooperação na conversão, ou que a salvação do ser humano seria condicionada por sua boa conduta.

Se se fizer a objeção de que a própria Escritura condiciona a salvação do ser humano à sua obediência, cumpre notar a distinção que fazemos entre a vontade de Deus revelada na Lei e a sua vontade revelada no Evangelho (*Gesetzeswille, Evangeliumswille*). A Lei divina exige de todos os seres humanos perfeita obediência. (Mt 22.37-40; Lc 10.28) Semelhantes promessas da Lei pressupõem sempre uma condição real; pois, se alguém guarda a Lei perfeitamente, merece a vida eterna.

Contudo, porque o ser humano pecador, corrompido pela queda, não está em condições de guardar a Lei divina completamente, Deus, em sua

graça infinita, deu à humanidade perdida a maravilhosa promessa evangélica de que todo pecador se salvará pela graça, mediante a fé, sem as obras da Lei. (Rm 3.28; Gl 2.16) Essa é a graciosa vontade de Deus revelada no Evangelho, que oferece e transmite a salvação como dom gratuito a todos os seres humanos. (Ef 2.8,9) Por conseguinte, em todas as passagens da Escritura que afirmam que os pecadores, crendo, viverão (Jo 6.47; 20.29; At 13.39; 16.31), é preciso que não se considere a primeira parte uma condição real, mas uma demonstração do *modo* ou *maneira* como o pecador se salva. A declaração de Cristo: "Quem crê, tem a vida eterna." (Jo 6.47) não significa: "Contanto que satisfaças a condição de crer, terás a vida eterna", porém: "Tens a vida eterna pela fé", sendo a fé o meio receptor da salvação, não a sua causa meritória. (Rm 3.28) Heerbrand: *Fides non est conditio, neque ut conditio requiritur, [...] sed est modus quidam, oblatum beneficium et donatum per et propter Christum accipiens, Manus non conditio dicitur, sed medium et instrumentum, quo eleemosyna accipitur.*

c. A distinção entre *voluntas antecedens* (*prima*) e *voluntas consequens* (*secunda*) é escriturística, quando tomada no sentido de Jo 3.16-18. É realmente da vontade graciosa de Deus que todos os seres humanos creiam em Cristo e sejam salvos pela fé nele (*voluntas antecedens*). Se, no entanto, os pecadores rejeitam a graça de Deus e recusam crer em Cristo, é da vontade de Deus, então, que sejam condenados. (Mc 16.15,16) De modo que a *voluntas antecedens* se aplica a todos os seres humanos, ao passo que a *voluntas consequens* se aplica a todos os que perecem por culpa de sua incredulidade.

Gerhard observa corretamente que essa classificação não faz distinção entre a vontade como tal, que, em Deus, é una e indivisa, precisamente como também a sua essência é una, porém entre a sua dupla relação. De acordo com a primeira, Deus age como pai muito gracioso (*benignissimus pater*); de acordo com a segunda, como juiz justíssimo (*iustissimus iudex*). As expressões *vontade antecedente e vontade conseqüente* nem sempre foram empregadas no mesmo sentido, razão pela qual, resultou muita confusão do seu uso. Assim Hollaz emprega a expressão *voluntas consequens* num sentido alheio à Escritura, quando diz: "É vontade conseqüente a vontade pela qual Deus elege para a vida eterna aqueles que, segundo prevê, farão uso dos meios ordinários e perseverarão na fé até o fim da vida." (*Doctr. Theol.*, p.282)

Fala-se da vontade de Deus como sendo antecedente e conseqüente a) não com relação ao tempo, como se a vontade antecedente precedesse a conseqüente em tempo, visto que Deus está acima de qualquer limitação temporal; b) nem com relação à própria vontade divina, como se houvesse realmente duas vontades distintas em Deus; mas de acordo com a nossa maneira de percepção, de sorte que possamos saber claramente que Deus quer salvar todos os crentes e condenar todos os incrédulos. Logo, a vontade

antecedente de Deus é definida corretamente como sua vontade de misericórdia (*voluntas misericordiae*) e a sua vontade conseqüente como sua vontade de justiça (*voluntas iustitiae*). Lutero afirma: "Deus não procede para conosco segundo a sua majestade, mas se reveste de forma humana e nos fala através da Escritura como de ser humano para ser humano." (S. L., I, 1442)

d. A distinção entre vontade revelada (*voluntas revelata, voluntas signi*) e vontade oculta (*voluntas abscondita, voluntas beneplaciti*) de Deus emprega-se corretamente, se aquela se refere à vontade divina revelada na Escritura (1 Co 2.10,16), e esta outra, à vontade divina que o ser humano nem conhece nem pode conhecer. (Rm 11.34) A vontade revelada de Deus compreende tanto a Lei, pela qual exige, de todos os seres humanos, perfeita obediência e ameaça condenar todos os que transgridem os seus mandamentos, como o Evangelho, conforme o qual Deus está disposto a salvar todos os pecadores pela graça, mediante a fé em Cristo, sem as obras da Lei. Essa vontade revelada é chamada "vontade do sinal" (*voluntas signi*), porque Deus no-la manifestou mediante o sinal da sua Palavra. A vontade oculta (*voluntas abscondita, voluntas benplaciti*) abrange os "juízos insondáveis" de Deus e os seus "caminhos inescrutáveis" (Rm 11.33-35), conforme se manifestam na vida das nações e dos indivíduos. (Esaú e Jacó, judeus e gentios Rm 9-11)

O teólogo cristão não deve procurar esquadrinhar os juízos insondáveis; muito menos tentar explicá-los (*Cur non omnes?*) pela negação da *gratia universalis* (calvinismo: "Deus não quer salvar todos os seres humanos"), nem do *sola gratia* (sinergismo, arminianismo, semipelagianismo: "O ser humano não se salva somente pela graça"). A tolice, tanto dos calvinistas como dos sinergistas, consiste na vã tentativa de definir o que Deus não revelou na sua Palavra. Essa tentativa tem de, forçosamente, ser vã, uma vez que as "revelações" ministradas dessa maneira não provêm de Deus, mas da mente humana ignorante e cega.

A Doutrina de Cristo
(Christologia)

Já que não é absoluta ou arbitrária a graça de Deus para com a humanidade pecadora, porém mediata em Cristo Jesus (Rm 3.24), a redenção de nosso Salvador constitui o seu fundamento indispensável. (1 Co 3.11)

A doutrina de Cristo (cristologia) vem, pois, logicamente logo após a doutrina da graça divina como o artigo principal da fé cristã, com o qual a Igreja, ou permanece, ou cai (*articulus stantis et cadentis ecclesiae*). Apesar de que essa expressão comumente se aplica à doutrina da justificação, e isto com justa razão, não devemos esquecer que, sem a satisfação vicária de Cristo, não poderia haver nenhuma doutrina da justificação pela graça, mediante a fé. Assim como a obra de nosso Senhor é o fundamento da doutrina da graça divina, ela também é o fundamento da doutrina da justificação. Isso se torna evidente, quando considerarmos que a fé justifica apenas como confiança em Cristo na qualidade de Salvador divino, que morreu por nossos pecados (Mt 16.13-17; 1 Tm 2.6 *antílytron hyper pantoon*). Jamais como confiança nele sendo um novo "Mestre de ética" ou um "Ideal perfeito" ou um "grande Revelador" da "paternidade de Deus" e outros do mesmo gênero. Em vista desse fato, fica evidente a importância superior da doutrina de Cristo.

A doutrina de Cristo é, em geral, considerada sob três epígrafes: a) A Doutrina da pessoa de Cristo (*de persona Christi sive de Christo theanthroopoo*); b) A Doutrina dos estados de Cristo (*de stationibus exinanitionis et exaltationis*); c) A Doutrina da obra de Cristo (*de officio Christi*). Sob esses três títulos, é possível agrupar todas as verdades que as Escrituras revelam com respeito ao Senhor e à sua obra e refutar qualquer erro que se tenha divulgado contra elas.

A suposição de que o Filho de Deus teria se humanado, mesmo que o ser humano não houvesse caído em pecado, deve ser rejeitada como especulação inútil e perigosa. É inútil, porque a razão humana jamais poderá descobrir, sem a revelação divina, o que Deus teria feito, se o ser humano não tivesse destruído a sua felicidade, pecando. É perigosa, porque encerra um elemento básico de panteísmo e, também, porque ignora o único propósito da encarnação de Cristo que a Escritura menciona, a saber: a salvação da humanidade perdida e condenada. (Mt 18.11; 1 Tm 1.15; Gl 4.5) Agostinho: *Si homo nom periisset, Filius Hominis non venisset.*

A. A Doutrina da Pessoa de Cristo (De persona christi)

1. Introdução

A Escritura chama Cristo de verdadeiro Deus e dá-lhe todos os atributos divinos; mas chama-o, também, verdadeiro ser humano e dá-lhe todos os atributos comuns ao ser humano, ou seja, Homem-Deus (*theánthroopos*).

Por essa razão, devemos rejeitar como não-escriturística toda doutrina que negue ou restrinja a verdadeira divindade de Cristo (monarquianismo, unitarianismo); a sua verdadeira humanidade (os docetas, gnósticos, anabatistas) e a união pessoal das duas naturezas numa só pessoa (*unio personalis*) juntamente com as doutrinas resultantes da comunhão das duas naturezas (*communio naturarum*) e a comunicação dos atributos (*communicatio idiomaticum*). As controvérsias dos luteranos em defesa das duas últimas doutrinas foram dirigidas contra os calvinistas e contra os papistas.

2. A Verdadeira Divindade de Cristo

A Bíblia atesta, de maneira incontroversa, que Cristo é verdadeiro Deus, *coeterno* e *consubstancial* com o Pai. As provas para essa doutrina podem ser agrupadas do seguinte modo: A Escritura confere a Cristo:

a) O nome *Deus* (*théos*, Jo 1.1) *e Filho de Deus* (*hyiós thou theou*, Mt 16.16), e não num sentido impróprio, em que são aplicados também a criaturas (*theói legómenoi, dei nuncupativi* (1 Co 8.5; Jo 10.35), porém no seu sentido próprio, ou metafísico, de forma a dizer-se que Cristo possui, não só funções divinas, mas também aquela uma essência divina. (Jo 10.30): "Eu e o Pai somos um (*hen*)"; (Jo 1.14): Glória como do unigênito do Pai" (*doxan hoos monogenous para patrós*). Até mesmo o *nomen Dei essentiale et incommunicabile Jeová* é conferido a Cristo. (Sl 97.1,7; cf. com Hb 1.6)

b) Os atributos divinos: eternidade (Jo 8.58; 17.5; 1.1); onisciência, (Jo 21.17); onipotência. (Jo 10.28-30)

c) As obras divinas: criação e conservação (Cl 1.16,17; Jo 5.17-19); a ressurreição dos mortos (Jo 5.21,29); os milagres operados pelo seu próprio poder. (Jo 2.11)

d) Honra e culto divinos (Jo 20.28; 5.23; Fp 2.9ss). Assim a Escritura, por todos os meios, descreve Cristo como sendo igual a Deus em majestade, glória e honra divinas. (Fp 2.6)

Quando os modernos subordinacianos objetam que Cristo só é chamado Deus no predicado, porém nunca no sujeito, respondemos que isso não é

verdade (cf. Hb 1.8; Jo 20.28) e que, se Cristo é chamado Deus no predicado, isso afirma com mais ênfase a sua divindade, do que se fosse chamado Deus no sujeito, considerando que a função do predicado é descrever o sujeito de acordo com a sua verdadeira essência. (Rm 9.5) A isso podemos acrescentar que o termo *Deus*, quando empregado no seu sentido próprio, nunca é genérico, porém sempre um nome próprio, uma vez que sempre designa a essência divina que é só uma em número (*una numero essentia divina*).

Em resposta à objeção de que Cristo seria, na realidade, Deus pela essência, contudo apenas num sentido secundário do termo (subordinacianos), dizemos que essa opinião antiescriturística se baseia num conceito triteístico ou politeístico de Deus, como se a Santíssima Trindade consistisse num Deus supremo e duas divindades inferiores. Ainda que seja verdade que Cristo descreve o Pai sendo maior que ele próprio (Jo 14.28), segundo a natureza humana, no estado de humilhação, a Escritura, por outro lado, atribui-lhe a inteira essência divina com as suas perfeições (Cl 2.3,9), provando que é Deus no mesmo sentido que o Pai.

A acusação de que, nesse caso, Cristo não poderia ter sofrido sozinho, visto que, por ser numericamente uma só a essência, teria atraído para o seu padecimento também o Pai (*patripassianismo*), pode ser respondida assim: Aceitamos as duas doutrinas (a unidade da essência divina e a exclusão do Pai do padecimento e morte de Cristo), sob a autoridade da Escritura, como parte do grande mistério da milagrosa encarnação de Cristo. (1 Tm 3.16: *homologoumenoos mega mysteerion.*)

Toda a negação da divindade real e essencial de Cristo baseia-se, não na falta de provas bíblicas adequadas, mas na tendência racionalista do coração carnal, para o qual o Evangelho de Cristo é tanto loucura como pedra de tropeço. (1 Co 1.23; 2.14) Se Cristo não é verdadeiro Deus, porém apenas um profeta humano (Mt 16.13ss), então todo o Evangelho da redenção vicária de Cristo fica anulado e a doutrina pelagiana da justiça pelas obras tem de permanecer em pé. Nesse caso, o ser humano caído não tem Salvador divino. (1 Co 15.3,4,17ss) Vê-se, portanto, obrigado a adquirir a salvação mediante boas obras. A mente orgulhosa do ser humano irregenerado, imbuída de presumida justiça própria, se vangloria precisamente desse erro. (cf. Lutero, S. L., IX 237 ss; 376 ss; XVI 1688 ss; VII, 1263 ss)

3. A Verdadeira Humanidade De Cristo

A razão pela qual se fez necessária uma comprovação detalhada da verdadeira humanidade de Cristo provém do fato de alguns terem incorrido no erro de negar a verdadeira natureza humana de Cristo: a) totalmente (docetas: O corpo de Cristo era um fantasma); b) Outros a negam em parte, com a negação de sua alma humana. (arianos: O *logos* tomou o lugar de sua

alma humana) ou de seu espírito humano (Apolinário: O *logos* tomou o lugar do *nous*) ou de sua vontade humana (*monoteletismo*) ou de seu nascimento humano (gnósticos, Valentino: O corpo de Cristo era de origem celestial). Cristo, sem uma natureza humana, não poderia ser o Salvador do mundo, do mesmo modo como um Cristo sem a natureza divina não o seria. (1 Jo 1.7): "*O sangue de Jesus, seu Filho,* nos purifica de todo pecado."

A Escritura é tão enfática ao afirmar a verdadeira humanidade de Cristo como ao lhe atribuir verdadeira divindade. Atribui-lhe *nomes humanos* (1 Tm 2.5; Jo 8.40); *carne e sangue humanos* consubstanciais com os do ser humano (Hb 2.14); *descendência humana* (Rm 9.5; Mt 1.1ss; Lc 3.23ss; Gn 22.18, cf. com Gl 3.16); *uma concepção realmente humana*, embora milagrosa, no ventre de Maria (Lc 1.42); *as partes constituintes de um ser humano* (Jo 2.21; Lc 24.39; Mt 26.38; Lc 23.46; 22.42); *emoções humanas* (Mc 3.5; 14.34); *funções físicas humanas* (Mt 4.2; Jo 19.28; Lc 8.23); *padecimento e morte humanos* (Mt 27.46; Jo 19.30).

O *logos,* portanto, não trouxe o seu corpo do céu para a terra, mas assumiu a natureza humana no corpo de Maria, de sorte que era verdadeiro ser humano. (Lc 1.35) Todos aqueles que negam a verdadeira humanidade de Cristo o fazem, não porque a prova evidencial da Escritura fosse inadequada, mas porque permitem ser ludibriados por considerações racionalistas ("O finito não é capaz do infinito") ou pelagianas. ("Ao Filho do ser humano não era necessário tornar-se o substituto e Redentor do ser humano")

Alicerçados na Escritura, sustentamos, contra qualquer modalidade de pelagianismo, que o divino Redentor tinha de ser verdadeiro ser humano, para que pudesse realizar a maravilhosa obra da redenção. (Is 53.7-11) Para que cumprisse a Lei de Deus em lugar do ser humano (Gl 4.4,5) e expiasse o seu pecado. (Is 53.1-6) A negação da verdadeira humanidade de Cristo eqüivale à negação da sua satisfação vicária. (Hb 2.14; Jo 1.14)

Segundo a sua natureza divina, Cristo é *homooúsios, consubstantialis,* com o Pai; segundo a sua natureza humana, é *homooúsios, consubstantialis,* com o ser humano, todavia não *secundum numerum*, mas *secundum speciem.*

A expressão *Filho do homem* que nosso Salvador comumente empregava, quando falava de si mesmo, não descreve Cristo como o "Ser humano Ideal", mas como o descendente único do ser humano (Gn 3.15; 26.4; 28.14; 2 Sm 7.12) em que o Filho de Deus encarnou. (Is 7.14; 9.6) Essa é a própria explicação de Cristo acerca do nome que adotou para sua designação habitual, como se depreende de Mt 16.13-17. (cf. v. 16: "O Cristo, o Filho do Deus vivo") Portanto, o "Filho do Homem" é o Homem-Deus, profetizado no Antigo Testamento (Dn 7.13,14) que veio desfazer as obras do diabo (1 Jo 3.8) e que tinha de ser verdadeiro Deus (Mt 9.2,4,6; 12.8; 26.63,64; 25.31ss) e, ao mesmo tempo, verdadeiro ser humano. (Mt 8.20; 11.19; 17.12,22,23; 20.18,19)

Embora Cristo seja verdadeiro ser humano, consubstancial com todos

os demais, a sua natureza humana é assinalada por certas peculiaridades (*proprietates individuales*) que não se deparam em outros seres humanos. Entre elas, notamos:

A concepção sobrenatural de Cristo (*extraordinaria conceptio*). Cristo não era filho de José e Maria (contra os ebionistas), porém foi concebido pelo Espírito Santo no ventre da virgem Maria (Mt 1.18; Lc 1.35, *Conceptio miraculosa*). *A causa efficiens* do Filho do homem foi o Espírito Santo; a *materia ex qua*, sua virgem mãe (Mt 1.20). Conforme o Credo Apostólico: *Conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria virgine*. Para a objeção de que um milagre inconcebível como o em estudo violaria as "Leis imutáveis da natureza", a Escritura mesma fornece uma resposta adequada. (Lc 1.34-37) A concepção sobrenatural de Cristo foi um milagre da onipotência e graça de Deus, o qual deveríamos reconhecer com gratidão. (Lc 1.38)

A perfeita impecaminosidade (*anamarteesia*). Ao passo que todos os outros seres humanos são concebidos e nascidos em pecado (Sl 51.5; Jo 3.6; 5.12-20), o Filho do Homem era sem pecado. (Is. 53.9; Jo 8.46; Lc 1.35; 2 Co 5.21; 1 Pe 1.19; 2.22) Tinha de ser sem pecado, para que pudesse ser nosso Salvador. (Hb 7.26,27; 1 Pe 1.19) Embora a Escritura atribua pecado a Cristo, ela explica expressamente que se trata de pecado imputado, ou seja, os nossos pecados impostos a Cristo, *peccatum imputatum*. (Is 53.6; 2 Co 5.21)

A Escritura estabelece o fato e a necessidade da impecaminosidade de Cristo, como também esclarece como sucedeu que fosse concebido e nascesse sem pecado. A causa não consistiu no fato de que uma semente sagrada (*massa sancta*) tivesse sido conservada e propagada em Israel até que nascesse o Salvador (os teólogos escolásticos), ou de que, por um processo de evolução, Maria fosse convertida numa pessoa santa (os modernos teólogos racionalistas, Olshausen), ou ainda, na imaculada concepção de Maria (*immaculata conceptio*, proclamada pelo Papa Pio IX em 8 de dezembro de 1854), mas, sim, no fato maravilhoso de que Maria se tornou mãe de Cristo segundo a sua natureza humana por intermédio do Espírito Santo. (Mt 1.18 *ek pnéumatos hagiou*)

Como conseqüência de sua concepção sobrenatural, Cristo era isento, tanto do pecado original (*peccatum originale*), como do pecado atual (*peccatum actuale*). Deduzimos esta verdade de todas as passagens que descrevem a impecaminosidade absoluta de Cristo (Hb 7.26,27; 1 Jo 3.5), bem como daquelas que afirmam que ele se fez ser humano, não segundo os ditames da natureza (Lutero: *non ex carne contaminata et horribiliter polluta*), porém por meio do Espírito Santo. (Mt 18; Lc 1.35) Uma vez que Cristo não descendia de semente pecaminosa, estava livre de corrupção hereditária (*corruptio hereditaria*) e de culpa hereditária (*culpa hereditaria; reatus peccati Adamitici*), que é imputada a todos os seres humanos concebidos de carne pecaminosa. (Jo 3.6; Rm 5.16,19)

Não obstante a natureza humana de Cristo estivesse isenta de pecado, era natureza humana verdadeira, porquanto o pecado não pertence à essência do ser humano (sendo o pecado um *accidens*). Cristo, por conseguinte, era, na realidade, verdadeiro ser humano, todavia um ser humano que, pelo que concernia à sua pessoa, não estava sujeito à Lei, mas acima dela. (Mt 12.8)

Visto que a natureza humana de Cristo foi recebida dentro do *logos,* vemo-nos forçados a negar que, nele, houvesse a possibilidade de pecar. (Jo 8.46; 1 Pe 1.19). O santo Salvador *não podia pecar (Christus sacerdos impeccabilis)* Apesar desse fato, não devemos considerar a tentação de Cristo uma simples simulação, mas uma tentação e um sofrimento reais, que suportou para nossa salvação. (Mt 4.1ss; Hb 2.18; 4.15)

As conseqüências da impecaminosidade de Cristo foram:

a) A sua imortalidade (*athanasia*); conforme a Escritura, a morte é o salário do pecado. (Gn 2.17; 3.17-19; Rm 5.12; 6.23) Cristo morreu por sua própria vontade e poder como Salvador dos seres humanos (*non aliqua necessitate, sed libera voluntate*). (Jo 10.18; 1 Co 15.3) A morte daquele Ser sem pecado, que era, em si mesmo, imortal, foi o resgate (Mt 20.28; 1 Tm 2.6) com o qual comprou vida para a humanidade pecadora (*lytron antílytron*). *Christus mortuus est propter peccatum imputatum.*

b) Maiores dons naturais (*singularis excellentia*), como sabedoria (Lc 2.52), porquanto, no seu corpo, não havia efeitos do pecado que o perturbassem e pervertessem. (cf. os dons naturais de Adão antes da queda, Gn 2.19,20,23)

Muito se tem dito com respeito à aparência exterior de Cristo; todavia, do Sl 45.2, não devemos deduzir extraordinária formosura física, nem de Is 53.2, extraordinária deformidade, visto que uma passagem descreve Cristo em sua formosura como Salvador (*Erlöserschönheit*), e a outra em sua profunda humilhação (*Leidensgestalt*). Os evangelistas estampam a graça das Palavras de Cristo (Lc 4.22), mas jamais alguma formosura física. Tenhamos, porém, em mente que Cristo, durante todo o seu estado de humilhação, sofreu as conseqüências de nossos pecados, de sorte que sempre se apresentou na forma de servo (*morphee doulou*) e na semelhança dos seres humanos. (*en homoióomati anthroopoon*). (Fp 2.7; Rm 8.3) O seu aspecto físico, portanto, não foi semelhante ao do ser humano antes da queda, mas, pelo contrário, semelhante ao do ser humano caído em pecado (*en homoióomati sarkós hamartias*). *Similitudo... propter assumptas infirmitates peccatrix visa est.*

A Escritura demonstra, com respeito às enfermidades humanas que Jesus padeceu, que de fato sofreu as enfermidades comuns ou gerais dos seres humanos (*infirmitates communes*), tais como fome, sede, cansaço, pesar, etc., porém não as enfermidades pessoais (*infirmitates personales*), como doença e

cegueira pessoais ou qualquer outro defeito pessoal; pois nenhum exemplo dessas consta.

c) A impessoalidade da natureza humana de Cristo (*anypostasia, enypostasia*). Entre as peculiaridades da natureza humana de Cristo, deparamos, também, a falta de personalidade, isto é, a natureza humana de Cristo não constituía uma pessoa distinta (*carentia propriae subsistentiae*). Cristo não se consistia de duas pessoas, uma divina e outra humana, porém, nele, a natureza divina e a humana estavam unidas numa só pessoa indivisa e indivisível. (1 Tm 2.5) *Humana natura Christi non habet propriam subsistentiam, personalitatem, hypóstasin.*

Esse fato decorre do modo especial da encarnação (*modus incarnationis*). Quando o Filho de Deus encarnou, não assumiu uma pessoa humana, mas somente a natureza humana. A natureza humana foi aceita dentro da pessoa do *logos*. (Gl 4.4,5; Jo 1.14; Hb 2.14) Conseqüentemente, afirmamos com respeito à natureza humana de Cristo, pelo lado negativo, a *anypostasia*, ou seja, a verdade escriturística segundo a qual ela não possui personalidade própria; pelo lado positivo, afirmamos com respeito à natureza humana de Cristo a *enypostasia*, ou seja, a verdade escriturística segundo a qual a natureza humana de Cristo existe no *logos*. (*Subsistentia humanae naturae in divina natura tou logou*)

Se alguém fizer, a essa doutrina, a objeção de que o termo *Filho do homem* é designação de pessoa precisamente do mesmo modo como é o termo *Filho de Deus* e que, portanto, a natureza humana de Cristo deve ser considerada uma pessoa distinta, respondemos que essa conclusão não tem fundamento, uma vez que ambos esses termos designam unicamente uma e a mesma pessoa, que é, ao mesmo tempo, Deus e ser humano. (Mt 16.13-17) Há, na pessoa de Cristo, *allo kai allo*, porém não *allos kai allos*. Para todos os demais seres humanos, vale o axioma: *quot humanae naturae, tot personae humanae*; porém não se aplica a Cristo, porquanto o *logos* assumiu a natureza humana em sua divina pessoa. (Cl 2.9)

A Teologia racionalista moderna, que renunciou à doutrina escriturística da impessoalidade da natureza humana de Cristo, tem de, por conseguinte, renunciar também à doutrina da encarnação, visto a mesma consistir essencialmente no ato pelo qual o Filho de Deus aceitou, na sua pessoa divina, a natureza humana, de maneira que, desde o preciso instante em que a sua natureza humana foi criada (*productio*), a mesma foi também unida (*unitio*) ao *logos*. (Lc 1.43) *Hama sarx, hama logou sarx.*

Da mesma forma como nega a encarnação de Cristo, a Teologia racionalista moderna afirma que ambas as naturezas de Cristo penetram, gradativamente, uma na outra, ou se coadunaram e que, dessa forma, se

efetuou a união (*unitio*) das duas naturezas. A Escritura, porém, não ensina uma união das duas naturezas em Cristo por coadunação, porém uma união por encarnação. (Jo 1.14) Se a Teologia moderna se opõe a essa doutrina, baseada em que a união do Filho de Deus com um embrião não poderia ser considerada digna de Deus, retrucamos que essa "indigna conceição de Deus" vem claramente constada na Escritura. (Lc 1.35) Outrossim, se objetar que uma tal união íntima seria inconcebível, contrapomos que a Escritura mesma descreve a encarnação como sendo um "mistério da piedade", que é "evidentemente grande". (1 Tm 3.16)

A fim de enfatizar a verdade segundo a qual o Filho de Deus realmente assumiu uma natureza humana, porém não pessoa humana, os nossos dogmáticos dizem: *Deus assumpsit naturam humanam*, ou seja *humanitatem*; todavia não: *Deus assumpsit hominem*. Em vista do fato de a Teologia racionalista moderna haver convertido a doutrina das duas naturezas (*Zweinaturenlehre*) em doutrina de duas pessoas, essa distinção é de alta importância. A modalidade mais extremista da Teologia moderna considera Cristo simples ser humano, no qual Deus se teria revelado num mais alto grau que num ser humano comum (Ritschl; modernismo); em outras Palavras, a diferença entre Cristo e todos os demais seres humanos seria apenas de grau, não de espécie.

4. A União Pessoal (de Unione Personali)

Deus sempre se acha essencial e ativamente presente em todas as criaturas. (Jr 23.24; Ef 4.10) A essa união com o Deus triúno, todas as coisas criadas devem a sua subsistência. (At 17.28; Cl 1.16-18) Essa união tem-se denominado adequadamente união geral (*unio generalis*), por abranger todas as coisas existentes, animadas e inanimadas, racionais e irracionais, em todo o reino da natureza. Como acréscimo a essa união, a Bíblia ensina, também, outra união (*unio specialis, unio spiritualis*), a saber, a graciosa união do Deus triúno com os seus crentes (*unio mystica*), graças à qual a comunhão dos santos é o templo vivo, espiritual de Deus. (Jo 14.23; 1 Co 3.16ss; 6.17-19; Ef 1.22,23) A Escritura Sagrada ensina, ainda, a união sacramental (*unio sacramentalis*), por efeito da qual o verdadeiro corpo e sangue de Cristo estão real e substancialmente presentes na ceia do Senhor e são distribuídos e recebidos em, com e sob o pão e o vinho.

Diferenciamos, dessas uniões, a união pessoal (*unio personalis*), graças à qual as naturezas divina e humana de Cristo estão intimamente unidas na única pessoa do Homem-Deus. (união hipostática, *unio hypostatica*) Assim Hollaz define a união pessoal: "A união pessoal é a conjunção das duas naturezas, a divina e a humana, as quais existem nesta uma hipóstase (*hypóstasis, persona*) do Filho de Deus, produzindo uma comunhão mútua e

indissolúvel de ambas as naturezas." (*Doctr. Theol.*, p.296) Essa união pessoal efetuou-se quando, por ocasião de sua encarnação, o *logos* assumiu a natureza humana em sua pessoa divina (*actus unitionis*) de um modo tal, que, no Cristo encarnado (*logos énsarkos*), Deus e ser humano são, para sempre, uma pessoa indivisa e indivisível. (*status unionis, hénoosis hypostatikée*) Esse é o "mistério da piedade" do qual Paulo testifica ser "evidentemente grande", *homologoumenoos mega* (1 Tm 3.16), ou seja, o milagre de todos os tempos.

A união pessoal é incontroversamente comprovada pelas proposições pessoais (*propositiones personales*), isto é, por passagens claras da Escritura em que se diz, com referência ao Cristo encarnado, que Deus é homem e o homem é Deus. (Mt 16.13-17): O Filho do ser humano é Filho do Deus vivo; (Lc 1.31,32): O Filho de Maria é Filho do Altíssimo; (Jr 23.5,6): O renovo de Davi é o Senhor, *Jehovah*, Justiça nossa; (Rm 9.5): O Cristo que descende dos pais é Deus bendito eternamente; (Jo 1.14): O Verbo se fez carne; (Rm 1.3,4): Aquele que nasceu da descendência de Davi é Filho de Deus, nosso Senhor; etc. Essas proposições pessoais só podem explicar-se à base do fato de que a natureza divina e a humana se acham tão íntima e permanentemente unidas na pessoa de Cristo, que o mesmo é, a um tempo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem.

A união pessoal ou hipostática das duas naturezas em Cristo é única; no que vai dito que, em todo o reino, quer da natureza, quer da graça, não existe outra união de Deus e do ser humano semelhante à que há em Cristo. Pode-se ilustrá-la de certo modo. (a união de corpo e alma do ser humano; ferro em brasa) Essas uniões, contudo, só se parecem com a união pessoal, mas não são iguais. Assim, ao passo que podemos dizer que, em Cristo, Deus é ser humano e o ser humano é Deus, não podemos dizer que, no ser humano, a alma é corpo ou que, no ferro em brasa, o ferro é fogo.

Por esse motivo, as proposições pessoais foram tachadas de incomuns ou singulares (*propositiones inusitatae*), ou seja, proposições sem similares. Embora sejam *inusitatae* (únicas), as proposições pessoais são reais e não meramente verbais (*verbales*); próprias (*propriae*), não metafóricas, figurativas ou trópicas. (*impropriae et tropicae*) Vale dizer: em Cristo as duas naturezas estão verdadeiramente unidas, precisamente como afirmam as proposições pessoais, de modo que Cristo é Homem-Deus (*theánthroopos*) em toda a extensão da Palavra. (*persona synthetos, persona composita*)

Enquanto a Igreja Cristã ensina a união pessoal das duas naturezas em Cristo, baseada na Bíblia, ela rejeita vigorosamente o erro de Eutíquio (*monofisitismo*), que ensinou ter a união sido efetuada mediante mistura das duas naturezas entre si ou por confusão ou conversão de uma natureza na outra (*unio per mixtionem et conversionem*), de modo a surgir, por efeito dessa mistura ou conversão, um terceiro objeto. (*tertium quiddam*) Rejeita, também,

o erro de Nestório que, embora afirmasse uma conexão (*synápheia*) das duas naturezas, considerava-as separadas (*A Fórmula de Concórdia*: "Das tábuas coladas uma à outra"), negando, assim, a união pessoal e, em particular, a comunhão das naturezas e a comunicação dos atributos. (Maria não é *theotokos*)

Contra ambos esses erros, o Concílio de Calcedônia (451) declarou: "Confessamos um e o mesmo Jesus Cristo, o Filho e Senhor unigênito, em duas naturezas (*en dyo physesin*) sem mistura (*asynchytoos*), sem conversão (*atreptoos*), [contra Eutíquio], sem divisão (*adiairetoos*), sem separação (*achooristoos*), [contra Nestório]." O erro de Nestório foi, mais tarde, defendido por Zwínglio (*allóioosis*), que ensinou: " Sempre onde a Escritura diz Cristo ter padecido, tens de ler: Somente a natureza humana padeceu."

Os nossos dogmáticos dizem, em refutação ao erro, tanto de Eutíquio como de Zwínglio (Nestório): "As duas naturezas em Cristo estão unidas a) de modo inconverso (a natureza divina não foi convertida em carne; contra Eutíquio), b) de modo inconfuso (as duas naturezas não foram misturadas de modo a produzir um terceiro objeto; contra Eutíquio), c) de modo inseparável e ininterrupto. (contra Nestório) Isso quer dizer que as duas naturezas em Cristo jamais são separadas por qualquer intervalo, seja de tempo ou de lugar. A união não foi nem dissolvida por ocasião da morte (tempo), nem tampouco o *logos*, depois da encarnação, se acha presente em parte alguma fora da carne. (lugar) Depois da encarnação, o Filho de Deus é, sempre e em toda a parte, *Filius Dei incarnatus. Neque caro extra logon, neque logos extra carnem*." (Jo 1.14; Cl 2.9; Rm 5.10; etc.)

A Igreja Cristã confessa, em oposição a todos os que professam esse erro, sejam antigos ou modernos, que a união pessoal:

a) Não é *unio nominalis*, união nominal, como se o Filho do ser humano só fosse Deus de nome. *(Deus nuncupativus)* Cristo é, verdadeira e essencialmente, Deus (Jo 10.30), de modo que a união pessoal é real. *(unio realis)* Embora todos os unitários estejam dispostos a *chamar* Cristo Deus (Ritschl: "Para nós, Cristo tem o valor de Deus; logo, ainda que a atribuição de divindade a Cristo não seja um juízo real [Seinsurteil], é juízo de valor [Werturteil]"; Harnack: "Pode-se chamar Filho de Deus a Cristo, porque aos seres humanos proclamou a paternidade de Deus"), eles negam veementemente que Jesus seja Deus *de fato*.

b) Não é *unio naturalis*, união natural, como a da alma e do corpo, que foram criados um para o outro. A união pessoal não é uma união natural, visto unir íntima e inseparavelmente o Criador e a criatura, Deus e o ser humano, numa só pessoa. *(ens increatum et creatum)*

Essa união é, por conseguinte, incompreensível para a razão humana. (1 Tm 3.16) No intuito de torná-la de algum modo inteligível à mente humana, alguns teólogos escolásticos disseram que o Filho de Deus foi ligado

à natureza humana por meio da alma (*mediante anima*), uma vez que, só desta maneira, dois seres imateriais podem ser ligados. (Deus e alma são espíritos.) Todavia, a alma é, de igual modo, criatura como o corpo, de forma que, com isso, não fica resolvido o grande problema de como *Deus* poderia unir-se a uma *criatura* numa só pessoa. Essa opinião é, também, antiescriturística; pois, enquanto Cristo rendeu o seu espírito na morte (Mt 27.50; Mc 15.37; Jo 19.30), de maneira que a união natural (*unio naturalis*) do corpo e da alma cessasse, a união pessoal não cessou. (Rm 5.10: A morte de Cristo foi a morte do Filho de Deus.) Por esse motivo, a união pessoal não pode ser uma união natural ou união *mediante anima*.

c) Não é *unio accidentalis*, união acidental, como quando duas tábuas estão coladas uma à outra, ou quando o corpo humano está envolto em vestuário. Uma união acidental não liga duas coisas em uma, da maneira como a união pessoal une as duas naturezas numa só pessoa. De duas coisas ligadas acidentalmente, uma pode estar danificada e a outra não. (As vestes podem estar rotas, enquanto que o corpo permanece ileso.) A natureza humana em Cristo se achava ligada à divina de tal modo que, ao sofrer a *natureza humana*, ao derramar sangue e morrer, o *Filho de Deus* sofreu, derramou seu sangue e morreu. (1 Jo 1.1,7; 1 Co 2.8; At 20.28)

d) Não é *unio sustentativa* (*nuda parousia sive parástasis*), ou união sustentante pela mera presença divina, mediante a qual Deus está presente em todas as criaturas e as sustenta. (Cl 1.17; At 17.28) É verdade que a natureza divina sustentou a humana por ocasião do grande padecimento de Cristo (Mt 26.42); apesar de que a essência da união pessoal não consiste nesse ato de sustentação, mas, pelo contrário, na mais íntima conjunção das duas naturezas na pessoa única de Cristo. As criaturas jamais são assumidas pela Divindade, apesar da presença sustentante de Deus. Pela união pessoal, porém, a natureza humana de Cristo foi aceita na pessoa do Filho de Deus.

e) Não é *unio habitualis* (*relativa, schetikée*), união relativa que pusesse duas coisas em certa relação uma para a outra, mas ainda assim as deixasse separadas essencialmente. Assim dois amigos estão ligados entre si pela união do amor recíproco; contudo, permanecem como duas individualidades distintas separadas até mesmo pelo espaço. Já a união pessoal das duas naturezas em Cristo não foi relativa (Teodoro de Mopsuéstia, V, cerca de. 428), visto que a plenitude da Divindade habita *corporalmente em Cristo*. (Cl 2.9) As duas naturezas em Cristo estão ligadas de modo inseparável e constituem, pela sua união íntima e permanente, o Cristo indivisível. Mesmo que a união efetuada pela amizade possa cessar, a união pessoal jamais cessará.

f) Não é *unio essentialis sive commixtiva,* união essencial ou por comistura, pela qual as duas naturezas, por efeito da união pessoal, se coadunassem numa só natureza ou essência. (eutiquianismo)

Como os luteranos foram acusados de também misturarem as duas naturezas entre si (*controvérsio aut confusio aut exaequatio*), a *Fórmula de Concórdia* refutou essa falsa acusação, dizendo (*Decl. Sól.*, VIII, 62ss): "Pois de modo nenhum se deve manter ou admitir conversão, confusão ou igualação das naturezas em Cristo ou das propriedades essenciais das mesmas.

E nunca entendemos nós as Palavras *realis communicatio* ou comunicado *realiter*, isto é, a participação ou comunhão que ocorre de fato e de verdade, nunca as entendemos de qualquer *physica communicatio vel essentialis transfusio,* isto é, de comunhão ou efusão essencial, natural, por que as naturezas seriam misturadas em sua essência e propriedades essenciais: [...] Nós tão-só as opomos à *verbalis communicatio, isto é, à doutrina em que tais pessoas alegam que apenas phrasis e modus loquendi, isto é, nada além de meras Palavras, títulos e nomes.*"

g) Não *é unio per adoptionem,* união por adoção (adocionismo; Félix de Urgel, Elipando de Toledo, no século VIII; condenado por vários sínodos 792-799, precisamente por instigação de Alcuíno, V, 804), mediante a qual se disse que Cristo, segundo a sua natureza humana, era Filho adotivo de Deus. *(Filius Dei adoptivus)* O adocionismo é uma modalidade de nestorianismo e pressupõe duas pessoas em Cristo, uma divina e outra humana, das quais a última teria sido adotada por Deus. Em oposição a esse erro, os nossos dogmáticos luteranos ensinam que Cristo é, segundo a sua natureza humana, "Filho nato de Deus", ou então Filho de Deus precisamente pelo próprio nascimento. *(Filius Dei natus vel ab ipsa nativitate)* A encarnação não consistiu na adoção de uma pessoa humana por parte de Deus, mas no recebimento da natureza humana na pessoa do *logos*.

O eutiquianismo e nestorianismo (*zwinglianismo*) são tentativas destinadas a tornar o mistério da encarnação mais inteligível para a razão humana, quer por mistura quer por separação da duas naturezas. Ambos esses erros, todavia, que anulam a união pessoal, negam, em última análise, a satisfação vicária de Cristo. *(satisfactio vicaria)* A redenção da humanidade perdida e pecadora só poderia efetuar-se pelo Homem-Deus. O eutiquianismo, bem como o nestorianismo, conduzem ao unitarismo (modernismo), ou seja, ao erro de que Cristo teria sido um simples ser humano.

O mesmo se pode dizer do erro do quenoticismo, a doutrina segundo a qual o Filho de Deus, por ocasião de sua encarnação, teria se esvaziado (*ekénoosen*, Fp 2.7) dos seus atributos divinos da onipotência, onipresença e onisciência (Tomásio, Delitzsch, Kahnis, Luthardt, etc.) ou conhecimento

de sua existência divina e personalidade. (Gess, Hofmann, Franck) Por esta "autolimitação" do Filho de Deus, explica-se o mistério da encarnação, porém com o sacrifício da negação da verdadeira divindade de Cristo. Deus teria posto os seus atributos divinos de lado, bem como parte da sua essência divina e tornou-se, dessa maneira, um ser mutável, que não pode ser verdadeiro Deus.

Como rejeitamos o quenoticismo, também devemos rejeitar o erro do auto-hipostasismo (*autohypóstatos*), segundo o qual o Filho do ser humano constituiria uma pessoa separada. (*idiosystatos*) Ele se incorporaria, gradativamente, à pessoa divina do *logos* (*Dorner*), ou permaneceria completamente separado. (*Seeberg, Kirn*, etc.) Se isso fosse verdade, Cristo não passaria de um simples ser humano em quem Deus houvesse operado apenas em medida extraordinária. Se se adota o auto-hipostasismo, renuncia-se à união pessoal, a doutrina das duas naturezas de Cristo. A única alternativa seria o modernismo extremista, que é negação absoluta da divindade de Cristo.

O mistério da encarnação jamais se explicará pela razão; tem de ser, ou crido *in toto* ou rejeitado *in toto*. Nesse ponto, como diante de todos os mistérios da revelação divina, o teólogo se acha numa encruzilhada e terá de escolher o caminho da fé ou o da incredulidade pagã.

5. A comunhão das Naturezas (de Communione Naturarum)

Fez-se necessária uma discussão especial da comunhão das naturezas (*communio naturarum*) em virtude de terem, tanto os reformados como os papistas, admitido a união da natureza humana de Cristo com a pessoa (*hypóstasis*) do *logos*. Negam, porém, a comunhão real e direta das naturezas entre si. Enquanto concordam com a *unio personalis*, rejeitam a *communio naturarum*. A oposição que fazem a esta última doutrina, que a Escritura ensina com muita clareza, baseia-se no axioma racionalista: "O finito não é capaz do infinito." *Finitum non est capax infiniti*. Escreve o teólogo reformado Danaeus: "Nada do que seja próprio e da essência da Divindade pode ser comunicado a uma coisa criada, como o é a natureza humana assumida por Cristo." (Pieper, *Christl. Dogmatik*, II, 135ss) Os teólogos calvinistas insistem tanto nesse ponto, que acusam os luteranos, que afirmam, com base na Escritura, a *communio naturarum*, de eutiquianismo, ou seja a mistura das duas naturezas.

Com a negação da *communio naturarum*, os reformados e papistas contradizem e negam a sua própria doutrina da união pessoal. Se o finito não é capaz do infinito, é impossível a união da natureza humana com a pessoa do *logos* (união pessoal), visto a *pessoa* do Filho de Deus ser tão infinita como a sua *natureza* divina. Não poderá haver uma união pessoal. Nesse caso, toda

a encarnação do Filho de Deus tem de ser negada como impossível, visto a mesma consistir essencialmente na união de Deus com o ser humano. Em conseqüência disso, a coerência da parte dos reformados e papistas exigiria a rejeição de todo o mistério da piedade segundo o qual "Deus se manifestou em carne." (1 Tm 3.16) A doutrina da comunhão das naturezas emana diretamente da doutrina da união pessoal, de sorte que, ou permanecem, ou caem juntas.

O erro reformado e papista é, porém, dirigido, também, contra as Sagradas Escrituras. A comunhão das duas naturezas em Cristo é comprovada a) por passagens gerais, como Jo 1.14; Hb 2.14,15, etc., que demonstram claramente que o Filho de Deus se uniu à carne (*sarx*) de um modo tal, que a sua natureza divina está em comunhão verdadeira com a natureza humana; b) por passagens especiais, como Cl 2.3,9: "Nele habita corporalmente toda a plenitude da Divindade (*soomatikoos*)." Dessas passagens, aprendemos de um modo particular:

a) Que a natureza divina entrou em comunhão real e verdadeira com a natureza humana, visto que nele habita a plenitude da Divindade *corporalmente*. Baseado nessa e noutras passagens, Hollaz escreve: "A comunhão das naturezas na pessoa de Cristo é a participação mútua das naturezas divina e humana de Cristo, mediante a qual, a natureza divina do *logos*, depois de se fazer participante da natureza humana, para si mesma a penetra, completa, habita e dela se apropria. A natureza humana, porém, depois de se fazer participante da natureza divina, é penetrada, completada e habitada por ela." (*Doctr. Theol.*, p.316ss);

b) Que em Cristo não há mera contigüidade (*synápheia*) das duas naturezas, porém a mais profunda e íntima interpenetração (*perichóoreesis*), visto a natureza divina permear a humana precisamente como a alma compenetra o corpo;

c) Que, apesar dessa íntima interpenetração, não há mistura, confusão ou conversão das duas naturezas, pois a plenitude da Divindade habita a natureza humana. Bem como as pessoas da Trindade penetram uma na outra sem confusão, ou como a alma habita o corpo sem se misturar, assim o *logos* penetra a carne de tal modo que as naturezas não se misturam nem se confundem (*unio asynchytos, ámiktos, átreptos*);

d) Não se deve compreender a natureza divina como se ela se estendesse para além da natureza, visto que a plenitude da Divindade habita dentro do corpo. Como a alma se acha dentro do corpo vivo, porém nunca fora dele, assim *o logos* está dentro da carne de maneira a nunca se achar para além dela ou fora dela. (*Neque caro extra logon, neque logos extra carnem.*);

e) A comunhão das duas naturezas em Cristo é inseparável (*achóoristos*), uma vez que elas estão permanentemente unidas (*adiastatoos*) ou que se acham sempre mutuamente presentes. É, pois, verdadeiramente escriturística a doutrina da comunhão das naturezas segundo ensinam os teólogos luteranos.

Quenstedt apresenta essa doutrina da seguinte maneira: "A comunhão das naturezas é a participação (*koinoonia*) e combinação (*syndyasis*) muito íntima da natureza divina do *logos* e a natureza humana assumida, pela qual o *logos*, mediante uma interpenetração (*perichóoreesis*) intima e profunda, de tal modo permeia, habita e faz sua a natureza humana unida com ele pessoalmente que de ambas, que estão em mútua intercomunicação, emerge o sujeito incomunicável, a saber, a pessoa." (*Doctr. Theol.,* p.310) Quenstedt descreve a doutrina zwingliana oposta (nestorianismo) assim: "Condenamos a antítese dos calvinistas, alguns dos quais ensinam que somente a pessoa do *logos* é que se uniu à natureza humana e não, ao mesmo tempo, a sua natureza divina... Dessa maneira, inventam uma união dúplice, mediata e imediata, afirmando que as naturezas estão unidas, não de modo imediato, mas por intermédio da pessoa do *logos*." (*Doctr. Theol.,* p.316)

Os teólogos reformados fazem objeção à comunhão das naturezas, baseados no fato de que a natureza humana de Cristo deveria ser reputada "muito vasta", pois, de outro modo, não poderia estar presente em toda parte juntamente com a natureza divina. (extensão local) Na verdade, nesse caso, não poderia, de modo algum ser considerada natureza humana, visto lhe serem atribuídas qualidades de que a natureza humana é incapaz. Em resposta a isso, dizemos que a natureza humana de Cristo *não* recebeu extensão física pela encarnação, porém é onipresente juntamente com a natureza divina. (Mt 28.20) Não mediante *extensão local*, mas por *presença ilocal* (Jo 20.19-26; Lc 24.31), a qual possui, além da presença local (Jo 4.3,4) em virtude da união pessoal.

Se os teólogos reformados perguntarem como isso é possível sem destruição da natureza humana, respondemos que as Escrituras Sagradas ensinam ser isso um fato. (Jo 1.14; Mt 28.18-20) Embora um grande mistério (1 Tm 3.16), por isso mesmo, a doutrina não deve ser negada, mas crida. Outrossim, se afirmarem que a natureza humana de Cristo recebeu dons finitos extraordinários (*dona finita extraordinaria*), porém não dons verdadeiramente divinos (*dona divina*), chamaremos a sua atenção para as passagens escriturísticas que atribuem diretamente dons divinos à natureza humana: 1 Jo 1.7; Mt 9.6; Jo 5.27; Mt 28.18-20. Além de a natureza humana executar *actus naturales* (comer, beber, sofrer, morrer, etc.) que são comuns a todos os seres humanos, ela também executa *actus personales* (perdoar pecados, exercer juízo, etc.), que são resultante direta de sua comunhão íntima com a natureza divina.

Como a união pessoal, também a comunhão das naturezas é comprovada por proposições pessoais como "Deus é homem" e "O homem é Deus"; porque essas proposições afirmam uma comunhão real das naturezas em Cristo. A objeção dos zwinglianos (nestorianos) de que, pelo que tange à comunhão das naturezas (*quoad communionem naturarum*), as proposições pessoais são apenas nominais (*propositiones verbales, propositiones tropicae*), respondemos que, nesse caso, também a encarnação, a união pessoal e toda a doutrina da Escritura referente à pessoa de Cristo deve ser considerada nominal ou figurativa; pois o que é verdadeiro quanto a uma parte de um mistério, é verdadeiro quanto ao mistério todo. Realmente, se devemos considerar nominal ou trópico, na Escritura, tudo o que se opõe à cega razão do ser humano, então, em última análise, tem que se negar todo artigo de fé.

Contra o eutiquianismo e o nestorianismo, a *Fórmula de Concórdia* declara (Art. VIII, 13ss): "Não se deve entender essa união pessoal, conforme alguns erroneamente a explicam, como se ambas as naturezas, a divina e a humana, estivessem unidas uma com a outra da maneira como se colam duas tábuas, de sorte que *realiter,* isto é, de fato e de verdade, nenhuma comunhão teriam entre si" (contra Nestório e Samosateno), tampouco "por mistura ou igualação das naturezas, como quando de mel e água se faz hidromel, que já não é água ou mel distintos, senão bebida mista" (contra Eutíquio), porém como a união e comunhão pessoais com os símiles animae et corporis e ferri candentis, isto é, do corpo e da alma e de ferro candente. Pois corpo e alma, bem como fogo e ferro, têm comunhão entre si não per phrasin ou modum loquendi, ou verbaliter, isto é, de forma tal, que se trata apenas de maneira de falar e de meras Palavras, senão vere e realiter, isto é, verdadeira e realmente."

Contra os erros dos calvinistas (nestorianos), papistas e eutiquianos, nossos dogmáticos descreveram, em resumo, a penetração das duas naturezas (*perichóoreesis*) como segue: "É a) *intima et perfectissima*, íntima e perfeitíssima; b) *mutua*, assim a natureza divina penetra a humana, e a carne assumida é penetrada completamente pela natureza divina; c) *inseparabilis*, (*achóoristos*); d) sem confusão, mistura ou conversão (*asynchytos, ámiktos, átreptos*), mas assim que as duas naturezas de Cristo estão continuamente unidas (*adiástatoi, sive sibi mutuo praesentes*)e jamais estão fora uma da outra (*nuspiam ultra, nuspiam extra*)."

6. A Comunicação dos Atributos (de Communicatione Idiomatum)

Visto que a união pessoal não pode estar perfeita e ser penetrativa (pericorística) sem a participação das qualidades, a comunicação dos atributos (*communicatio idiomatum*) das duas naturezas em Cristo é conseqüência

obrigatória da união pessoal. Ao assumir, na sua pessoa, uma natureza humana verdadeira, o Filho de Deus assumiu, também, as qualidades que são próprias à natureza humana. (ser criatura, nascer, sofrer, morrer, subir e descer, locomover-se, etc.) Todo aquele que nega a comunicação dos atributos tem de negar, também, a união pessoal, ou seja, o mistério sublime de que o Verbo se fez carne.

Hollaz descreve da seguinte maneira a comunicação dos atributos (*communicatio idiomatum*): "A comunicação dos atributos é a participação verdadeira e real das propriedades da natureza divina e da humana em conseqüência da união pessoal em Cristo, o homem-Deus, que é denominado segundo uma ou segundo ambas as naturezas." (*Doctr. Theol.*, p.321)

Não entendemos pelo termo propriedades (*idióomata, propria*), que é empregado aqui em seu sentido mais amplo, unicamente as propriedades naturais em si, mas também o que fazem e padecem (*energéemata kai apotelésmata, actiones et passiones*), por cujo intermédio as propriedades são externadas. (criar - ser criado; dar vida - perder a vida)

Embora os *atributos* de ambas as naturezas sejam atribuídos ao concreto das duas naturezas (Cristo - O homem-Deus) ou ao concreto de cada uma de ambas as naturezas (Deus - o Filho do homem), ainda assim não decorre disso que as propriedades de uma natureza se converteram em propriedades da outra (Deus não é mortal; o ser humano não é eterno); porquanto pela união pessoal, as duas naturezas não se convertem em substância, mas cada uma conserva os *atributos* que lhe são essenciais ou os que lhe são naturais. (*Doctr. Theol.,* p.313) É, pois, unicamente à pessoa que se podem atribuir sem mais distinção os *atributos* de uma ou de outra natureza. Essa verdade será considerada mais tarde com maiores detalhes.

Quando falamos do "concreto da natureza divina", referimo-nos a termos como *Deus, Filho de Deus, o logos,* etc.; quando falamos do "concreto da pessoa" ou das duas naturezas, referimo-nos a termos como *Cristo, Messias, Emanuel,* etc., que significam a pessoa constituída de duas naturezas.

Embora cada verdade que se estabeleça sob o título "Comunicação dos Atributos" esteja contida na doutrina da união pessoal, tratamos dos ensinamentos da Escritura sobre esse ponto sob três epígrafes distintas, a fim de que essa doutrina possa ser percebida com facilidade e clareza e a antítese dos que professam o erro possa ser refutada com a maior eficiência. Conseqüentemente, falamos de *Três Gêneros de Comunicação dos Atributos.*

6.1. O Primeiro Gênero (Genus Idiomaticum)

Hollaz descreve o primeiro gênero de comunicação dos atributos com as seguintes Palavras: "O primeiro gênero de *comunicatio idiomatum* consiste

em que as propriedades que são peculiares à natureza divina ou à humana são verdadeira e realmente atribuídas a toda a pessoa de Cristo, designada por qualquer das duas naturezas ou por ambas." (*Doctr. Theol.*, p.314) (1 Co 2.8): "Jamais teriam crucificado o Senhor da glória"; (At 3.15): *"Matastes o Autor da vida"*; (Hb 13.8): "Jesus Cristo ontem e hoje é o mesmo, e o será para sempre"; (Jo 8.58): "Antes que Abraão existisse, eu sou", etc. Em todas essas passagens e outras similares, são atribuídas peculiaridades de qualquer das duas naturezas à pessoa inteira.

O primeiro gênero de comunicação dos atributos deriva sua importância do fato de aqueles que erram nisto terem dado falsa interpretação às passagens bíblicas que atribuem peculiaridades humanas ou divinas à pessoa inteira de Cristo. Assim, se tem negado que os *atributos* humanos "nascer", "sofrer", "morrer" possam ser afirmados com respeito ao Filho de Deus. Nestório opôs-se ao ensinamento da Igreja Cristã segundo o qual Maria foi chamada *theotokos*, ou seja "Mãe de Deus". Zwínglio recorreu a uma figura de retórica (*allóioosis*) para excluir o Filho de Deus do padecimento e da morte de Cristo. Segundo Zwínglio, "Cristo sofreu" quer dizer "A natureza humana sofreu"; "A minha carne é verdadeiramente comida" quer dizer "A minha natureza humana é verdadeiramente comida". Em suma, tanto Nestório como Zwínglio negaram que "o sangue de Jesus, seu Filho, nos purifica de todo pecado." (1 Jo 1.7) Em outras Palavras, negaram que o padecimento e a morte de Cristo fossem o padecimento e a morte de Deus.

A Escritura, porém, afirma precisamente esse fato. O Filho de Deus foi feito de uma mulher (Gl 4.4), padeceu e morreu. (1 Co 2.8) É precisamente este fato, que Deus padeceu e morreu por nós, que confere ao sangue de Cristo o poder para purificar do pecado. (1 Jo 1.7) Deste modo, as Sagradas Escrituras atribuem duas espécies de propriedade à pessoa de Cristo, uma divina e a outra humana, se bem que, nesses casos, determinem a natureza segundo a qual a propriedade em questão é atribuída à pessoa inteira.. (Rm 1.3): O seu Filho, Jesus Cristo, nosso Senhor, "veio da descendência de Davi *segundo a carne.*" Vez que outra, afirmam-se as propriedades sobre o concreto da natureza divina. (Filho de Deus, Senhor da glória, Autor da vida). Outras vezes, sobre o concreto da natureza humana. (Filho de Davi, Filho do ser humano)e, numa terceira ocasião, o concreto de ambas as naturezas. (Cristo, Emanuel, nosso Senhor Jesus Cristo) Os atributos, porém, são sempre considerados como pertencentes ao Cristo todo.

Nesta forma, a Escritura atribui a Cristo: eternidade (Jo 8.58) e tempo (Lc 3.23); a eterna geração do Pai (Jo 1.14,18; Rm 8.32) e no tempo, o nascimento de Maria (Gl 4.4; Lc 1.35; 2.7); onisciência (Jo 21.17; 2.24,25) e conhecimento limitado (Lc 2.52; Mc 13.32); onipotência (Mt 28.18; Mc 4.39) e poder limitado (Jo 18.12); vida essencial e absoluta (1 Jo 1.2; Jo 10.18; 5.26), morte e ressurreição. (Mt 16.21; 1 Co 2.8; At 3.15) Ambas as espécies de

atributos, divinos e humanos, pertencem igual, real e verdadeiramente a Cristo. porque ambas as naturezas, a divina e a humana, lhe pertencem real e verdadeiramente. Ainda assim, os atributos divinos pertencem a Cristo segundo a sua natureza divina, enquanto que os atributos humanos lhe pertencem segundo a natureza humana, conforme indica a Escritura claramente pelas partículas diacríticas (*particulae diacriticae*), como em Rm 1.3; 9.5.

Na descrição da obra da redenção de Cristo, empregam-se as expressões concretas: "*O Filho de Deus* padeceu e morreu" em lugar das abstratas: "A *Divindade* padeceu e morreu", por que poderiam ser tomadas no sentido de teopasquitismo. (teopassianismo). Bem-entendidos, contudo, esses termos podem ser justificados. Lutero e os dogmáticos do século XVI empregaram-nos freqüentemente no sentido da "Divindade na carne". (cf. Cl 2.9: "a plenitude da Divindade"). De passagem, podemos acrescentar que os nossos dogmáticos jamais afirmaram que *Deus pudesse, em sua natureza,* padecer e morrer. O que ensinaram foi que Cristo, o Filho de Deus encarnado, que é verdadeiro Deus e verdadeiro ser humano, sofreu e *morreu segundo a sua natureza humana.*

6.2. O Segundo Gênero (Genus Maiestaticum)

O segundo gênero de comunicação dos atributos é o gênero pelo qual o Filho de Deus, por efeito de sua união pessoal, comunica as propriedades de sua própria natureza divina à sua natureza humana assumida para possessão, uso e designação comuns. (Hollaz) Como o *genus idiomaticum,* também o *genus maiestaticum* decorre da união pessoal; pois, uma vez que a natureza humana foi aceita na pessoa do *logos,* partilha a inteira glória e majestade da natureza divina e, por conseguinte, também os seus atributos divinos. (Jo 1.14; 5.27; 6.51) Se a encarnação é real, também a comunicação dos atributos divinos à natureza tem de ser, visto que, mediante a união pessoal, não só a pessoa, como também a natureza divina, que não pode ser segregada da pessoa, entrou em comunhão com a natureza humana.

Ainda assim, tem-se negado enfaticamente esta verdade importante, que a Escritura atesta com tanta clareza. Particularmente, tem-se sustentado que a natureza humana não pode receber onipotência, onisciência e onipresença divinas, visto o finito não ser capaz de conter essas propriedades infinitas. (reformados, papistas) Os que insistem nesse erro afirmam que a natureza humana seria destruída, caso os atributos divinos lhe fossem impostos à força. Conseqüentemente, pela união pessoal, a natureza humana de Cristo recebeu, não onipotência, mas apenas grande poder; não onisciência, mas apenas grande conhecimento; não onipresença, mas apenas uma presença local exaltada à destra de Deus. Em síntese, de acordo com a doutrina

reformada, a natureza humana de Cristo não recebeu dons divinos, mas apenas dons finitos extraordinários, dos quais a natureza humana, em geral, é capaz. Essa negação da comunicação dos atributos divinos à natureza humana é, no entanto, também, negação da união pessoal; pois, se a natureza humana de Cristo não pudesse participar dos atributos divinos, não poderia ser admitida na pessoa do *logos*, de modo que não poderia haver encarnação (união pessoal), mesmo que reformadores e papistas a mantenham teoricamente.

Em oposição ao erro dos reformados e papistas, a Escritura afirma que Cristo, segundo a sua natureza humana, recebeu, no tempo, onipotência divina. (Mt 28.18: "Toda a autoridade me foi dada"; Jo 5.27: "autoridade para julgar"; 6.51: poder para vivificar; cf. também Mt 16.27; At 17.31), consciência divina (Cl 1.19; 2.3,9), onipresença divina (Mt 18.20; 28.20; Jo 3.13; Ef 1.23; 4.10), majestade divina (Mt 11.27; Lc 1.33; Jo 6.62; Fp 2.6; Hb 2.7), glória divina. (Mt 26.64; Mc 14.62; Rm 8.34; Ef 1.20; 4.10; Hb 8.1) Como acréscimo a essas passagens, o *genus maiestaticum* vem claramente ensinado em Jo 1.14, onde se declara expressamente que a glória que foi conferida à natureza humana se viu mesmo no estado de humilhação de Cristo. Em Cl 2.9, também se diz que a plenitude da Divindade habita corporalmente em Cristo de forma que, na verdade, a majestade divina inteira foi comunicada ao corpo ou à natureza humana de Cristo.

Em consonância com a Escritura, mantemos que a natureza humana de Cristo, mediante a união pessoal, entrou na posse de todos os atributos divinos do *logos*, naturalmente não de modo essencial((*formaliter*), porém por comunicação. (*per communicationem*) É precisamente isso que pretendemos afirmar com o segundo gênero de comunicação dos atributos.

Como explicação adicional do *genus maiestaticum,* acrescentamos o seguinte:

a. Temos de fazer distinção entre possessão (*kteesis*) e uso (*chreesis*) dos atributos divinos comunicados à natureza humana. Referente à possessão, as propriedades divinas foram comunicadas à natureza humana ao mesmo tempo, precisamente na hora ou no ato de unificação (*concepção*), de sorte que o próprio infante Jesus estava de posse de inteira majestade e glória divinas. (Jo 1.14, Lc 1.35) Cristo, no entanto, durante o estado de humilhação, absteve-se do completo uso da majestade atribuída, ainda que, freqüentemente, se manifestassem raios de onipotência divina, onisciência. (Jo 12.28; Mt 3.17; Jo 14.11; 11.43ss; Mt 17.2ss) O exercício perfeito e constante da majestade que lhe foi comunicada começou quando de sua exaltação à destra de Deus. (Ef 1.23; 4.10; Fp 2.9ss)

b. A reciprocidade, que realmente se dá no primeiro gênero, não ocorre no *genus maiestaticum*; porquanto não pode haver humilhação,

esvaziamento ou diminuição da natureza divina (*tapéinoosis kénoosis, eláttoosis*), como há enriquecimento ou exaltação (*beltíoosis, hyperypsoosis*) da natureza humana. A natureza divina é imutável e não pode, por conseguinte, ser aperfeiçoada ou diminuída, exaltada ou humilhada. Cabe, pois, a promoção à natureza que é assumida, não à que assume. (Quenstedt)

Por isso, nossas Confissões Luteranas rejeitam o chamado quarto gênero (*genus tapeinootikón*), pelo qual Cristo teria, segundo a sua natureza divina, posto de lado e abandonado, no seu estado de humilhação, "todo o poder nos céus e na terra." (cf. *A Fórmula de Concórdia*, Epít., VIII, 39) Nossas Confissões fazem ver corretamente que, mediante esta "blasfema perversão", o "caminho está aberto para a maldita heresia ariana, assim que finalmente se nega a divindade eterna de Cristo e, destarte, Cristo e, com ele, a nossa salvação está completamente perdida". (cf. o erro do quenoticismo)

c. A natureza humana de Cristo, como acréscimo às suas propriedades essenciais, possuía dons finitos mais excelentes do que os mortais pecadores possuem. Esses lhe devem ser atribuídos em razão de sua perfeição e impecaminosidade. (Lc 2.47,52) Contudo, somados a esses dons, foram-lhe conferidos, segundo a sua natureza humana, "dons verdadeiramente divinos, incriados, infinitos e incomensuráveis". "Todos os atributos divinos" da natureza divina lhe foram conferidos pela união pessoal (Cl 2.3,9), para uso perfeito e externo durante e depois de sua exaltação. (Fp 2.9ss)

d. Atendendo ao fato de que a natureza divina comunicou os seus atributos à humana, consideramos os atributos divinos como pertencentes a Cristo, tanto segundo a sua natureza divina como segundo a humana. À natureza divina, entretanto, atribuímo-los como sendo inerentes a essa natureza. À natureza humana, atribuímo-los por comunicação. (*per communicationem*) Assim é que a Escritura diz: "Nele habita corporalmente toda a plenitude da Divindade." (Cl 2.9) Dessa maneira, evitamos o erro de que a comunicação tivesse ocorrido por meio de "uma infusão essencial ou natural das propriedades das duas naturezas". Nossas Confissões condenam esse erro, declarando: "De modo nenhum se manterá ou admitirá uma conversão, confusão ou um nivelamento das naturezas em Cristo ou de suas qualidades essenciais." (*Fórmula de Concórdia*, Art. VIII, 62ss)

Por causa das controvérsias sobre o assunto, torna-se necessário considerar detalhadamente os atributos divinos que, segundo a Escritura, foram comunicados à natureza humana.

a. *Onisciência.* Segundo Jo 3.34, o Espírito foi dado à natureza humana de Cristo sem medida. (*ouk ekt metrou*) Visto que o Espírito Santo é

Espírito de sabedoria e de conhecimento (Is 11.2; 1 Co 2.10,11), Cristo recebeu, portanto, segundo a sua natureza humana, sabedoria e conhecimento divinos infinitos. Desse fato, distinguimos em Cristo um conhecimento duplo: o conhecimento divino infinito que a natureza divina comunicou à natureza humana mediante a união pessoal (*actus personalis*) e o conhecimento que a natureza humana possuía naturalmente e por essência. (*actus naturalis*) O primeiro é conhecimento infinito ou onisciência (*divina omniscientia*); o segundo, conhecimento finito, passível de crescimento. (*scientia naturalis, habitualis, experimentalis*) É desse último que o evangelista fala em Lc 2.52: "E crescia Jesus em sabedoria." O conhecimento infinito, divino, que foi comunicado à natureza humana de Cristo, vem confirmado em Cl 2.3.

A passagem de Mc 13.32 não nega a comunicação do conhecimento infinito, divino à natureza humana, mas, descreve o Cristo encarnado em seu estado de humilhação, quando se abstinha do uso completo dos atributos a ele comunicados. Cristo, segundo a sua natureza humana, só empregou os dons divinos a ele comunicados quando necessários à sua obra redentora. A redenção do pecador, porém, não requeria a divulgação do tempo e hora em que seria o dia do Juízo. Se os reformados objetam a isto que é impossível conceber que o conhecimento divino comunicado fosse parte inoperante (*actus primus*), e parte operante (*actus secundus*), chamamos sua atenção para o fato de que o entendimento humano é incapaz de compreender o "mistério da piedade" (1 Tm 3.16), quer no todo, quer em parte. Não obstante, é impossível ilustrar, de algum modo, a relação entre os conhecimentos operante e inoperante de Cristo com a alma humana, a qual, durante o sono, conhece e, ao mesmo tempo, não conhece. Tanto os reformados como os papistas, que negam a comunicação do conhecimento divino à natureza humana de Cristo, devem ser declarados em erro nesse ponto (*Agnoetae*), visto afirmarem que o Filho do ser humano, mesmo no seu estado de exaltação, desconhece muitas coisas.

b. *Onipotência*. Que Cristo recebeu, segundo a sua natureza humana, divina onipotência é uma verdade ensinada claramente na Escritura. (Dn 7.13,14; Mt 28.18; Hb 2.8) Mesmo no seu estado de humilhação, era dotado de onipotência (Mt 11.27; Jo 13.3; 3.35; Is 9.6ss), de sorte que pôde curar os enfermos (Mt 4.23; Mc 1.34; Lc 4.40), expulsar demônios (Lc 4.41; 11.14), ressuscitar os mortos (Jo 5.21; 12.1), em suma, operar todos os milagres que, segundo a profecia, o divino Messias deveria fazer. (Is 35.4-6; 61.1,2; Lc 4.17-21; Mt 11.4-6)

Que Cristo possuía onipotência divina também segundo a sua natureza humana, está comprovado especialmente pelas passagens que declaram expressamente que essa propriedade divina lhe foi conferida na qualidade de

Filho do ser humano. (Jo 5.26,27; Mt 16.27; Lc 22.69; Dn 7.13,14; Cl 2.9) O Filho do ser humano operou os seus milagres, não como simples agente, que agisse em nome do Pai (*instrumentum áergon*), porém em seu próprio poder (*instrumentum synergon*), conforme a Escritura confirma em Jo 2.11; 6.51-58.

Com respeito às passagens que declaram que os atributos divinos foram concedidos a Cristo no tempo (Jo 5.26,27; 13.3; Mt 11.27; 28.18), vigora o cânone da antiga Igreja Cristã: "Tudo o que Cristo recebeu no tempo o recebeu segundo a sua natureza humana, não segundo a divina." Em outras Palavras, não se referem à sua geração eterna, porém à sua encarnação. "Tudo o que a Escritura diz haver o Verbo recebido [no tempo] [...] o diz em relação à sua *humanidade*, e não em relação à sua *divindade.*" (Atanásio. *Triglotta*, p.1117)

Ao lado do poder divino infinito que Cristo recebeu segundo a sua natureza humana, possuía, em seu estado de humilhação, também poder finito, limitado, visto que, para tornar possível a sua obra de redenção, não fez uso constante e completo das prerrogativas divinas comunicadas à sua natureza humana. (2 Co 8.9; Jo 10.17,18; Fp 2.6-8) Somente dessa maneira podia "crescer em sabedoria" (Lc 2.52), e padecer e morrer. (Fp 2.8) Também no estado de humilhação nem sempre ocultou o seu poder divino. (Jo 11.40-44) A oposição enfática que os teólogos reformados fazem à doutrina escriturística da onipotência de Cristo comunicada a ele evidencia-se da afirmação de Hodge: "A natureza humana de Cristo não é mais onisciente ou todo-poderosa do que é onipotente o que opera um milagre." (*Syst. Theol.*, II, 417)

c. *Onipresença*. Além de onisciência e onipotência, as Sagradas Escrituras também atribuem onipresença a Cristo. (Mt 28.18-20; Ef 1.20-23; 4.10) Em Jo 1.14 e Cl 2.9, também se ensina a onipresença da natureza humana de Cristo, pois essas passagens declaram que, onde quer que o *logos,* depois da encarnação, se ache presente, está presente como *logos énsarkos*. *(Filius Dei incarnatus*) (*Neque logos extra carnem, neque caro extra logon.*)

Com fundamento na Bíblia, nossos dogmáticos rejeitam enfaticamente o chamado *extra illud Calvinisticum*, segundo o qual o *logos* se uniu com a natureza humana de tal modo que a habita completamente, porém, por ser imenso e infinito, existe e opera também completamente fora da natureza humana. O extra *Calvinisticum* não é só antiescriturístico, como também contraditório.

Ao mesmo tempo em que os reformados consideram absurda toda a doutrina da comunicação dos atributos, condenam, em particular, a verdade escriturística da onipresença comunicada a Cristo como obra monstruosa da imaginação (*monstrosum figmentum*) ou monstro de impiedade. *(impium monstrum*). (cf. Pieper, *Christiche Dogmatik*, II, 183ss) Negando a presença pessoal da natureza humana de Cristo, afirmam a presença tão só de sua

eficácia e acusam os seus antagonistas luteranos de ensinarem a idéia disparatada da *ubiqüidade*, ou seja, da presença local da natureza, muito embora os teólogos luteranos a tenham sempre rejeitado como fantasia pueril; pois que não explicam a onipresença da natureza humana de Cristo como se fosse por *extensão* local, mas como sendo por sua presença sobrenatural e ilocal.

Todos os argumentos dos reformados contra a onipresença de Cristo que se baseiam na ascensão de Cristo, no seu assentar à direita de Deus Pai, no seu segundo advento, etc., querendo que esses atos pressuponham mera presença local, assentam num conceito pueril de Deus e das coisas celestiais. Tão desproposital é, também, o argumento segundo o qual cada corpo real teria de estar sempre contido no espaço, de modo que a natureza humana de Cristo deveria ser considerada como que a ocupar sempre o espaço. O universo certamente é um corpo material criado; todavia não está contido no espaço, mas está em Deus. (At 17.28)

Da mesma forma como a natureza humana recebeu a onisciência e a onipotência divinas no primeiro instante da união pessoal, também recebeu a onipresença divina. Isso não quer dizer que, pela união pessoal, a natureza humana perdesse as suas propriedades naturais ao ponto de o corpo de Cristo deixar de estar num determinado lugar; porquanto a onipresença da natureza humana não era "física, difusiva, expansiva, densa, local, corpórea e divisível", porém divina e sobrenatural. Os nossos dogmáticos fazem corretamente distinção entre a onipresença simples de Cristo (*nuda adessentia, praesentia partialis, adiastasia*) e sua onipresença triunfante (*omnipraesentia totalis, omnipraesentia modificata*), que vem sempre associada ao domínio divino. Cristo possuía a primeira forma no estado de humilhação (Jo 1.14; Cl 2.9; Jo 3.13), visto que, depois da encarnação, o *logos* jamais se acha fora da carne. Cristo possui a outra forma desde a sua exaltação. (Ef 1.20-23; 4.10)

Além da onipresença divina, que lhe foi comunicada pela união pessoal (*actus personalis, praesentia illocalis, supernaturalis, repletiva*), a natureza humana de Cristo possuía, também no seu estado de humilhação, presença local. (*actus naturalis, praesentia localis*). (Lc 2.12)

Nossos dogmáticos, fundamentados nas Sagradas Escrituras, atribuem à natureza humana de Cristo três formas de presença, a saber: a) *praesentia localis, praesentia circumscriptiva*, b) *praesentia illocalis, praesentia definitiva* (Jo 20.19) e c) *praesentia repletiva, divina, supernaturalis*. (Ef 1.23; 4.10) (cf. *Christliche Dogmatik*, II, 195ss) A essas formas de presença pode-se acrescentar a *praesentia sacramentalis*, segundo a qual o corpo de Cristo está presente na Ceia do Senhor. (Mt 26.26)

O "estar assentado à direita de Deus" não se deve considerar como referente a uma "localização circunscrita ou física", uma vez que "a mão

direita de Deus - segundo comenta Gerhard corretamente - não é um lugar corpóreo, circunscrito, limitado, definido, porém o poder infinito de Deus e sua majestade muito eficaz no céu e na terra, ou o domínio pelo qual Deus mantém e governa todas as coisas." (Sl 18.35; 44.3; 108.6; 63.8, etc.) Assim também Hollaz escreve: "Assentar-se à direita de Deus significa governar, por virtude da união pessoal e da exaltação que lhe seguiu, todas as obras da mão de Deus da maneira mais poderosa, mais eficaz, e mais gloriosa. (1 Co 15.25,27; Sl 110.1,2; Hb 2.8) (cf. *Doctr. Theol.,* p.403ss)

d. *Honra*. Do modo como as Escrituras atribuem majestade e glória divinas a Cristo segundo a sua natureza humana (Cl 2.9), assim também lhe atribuem honra divina. (Jo 5.20-23; Fp 2.9-11; Ap 5.9,10) Os reformados e papistas, que negam honra à natureza humana de Cristo com base em Is 42.8 e Jr 17.5, revelam, por essa negação, que, apesar de suas afirmações contrárias, sustentam a doutrina nestoriana, segregam as duas natureza em Cristo e negam o mistério da encarnação. (união pessoal) Todo aquele que ensina corretamente a união pessoal jamais considera a natureza humana separada da divina, porém, sempre unida à mesma na pessoa única e indivisível de Cristo, de sorte que aquele que adora a natureza divina, adora ao mesmo tempo a natureza humana, ou seja, o Cristo encarnado.

Tem-se debatido a questão sobre a conveniência de se substituírem, em relação ao segundo gênero, expressões abstratas como "A natureza humana de Cristo vivifica" ou "A natureza humana é onipotente", etc., pelas expressões concretas "Cristo vivifica" ou "O Filho do homem é onipotente". Aquelas podem induzir os menos avisados a crer que a natureza humana à parte da união pessoal (*in abstracto reali*) seja dotada de tal poder ou que a natureza humana possua onipotência divina como dom especial à parte da onipotência da natureza divina.

Essas interpretações errôneas certamente devem ser corrigidas; todavia, não se deve condenar o emprego dessas expressões, pois a mesma Escritura as emprega. (Jo 6.51; 1 Jo 1.7) Sustentam, além disso, com a maior ênfase, a doutrina da comunicação dos atributos, a verdade escriturística de que, em Cristo, as duas naturezas, juntamente com todos os seus atributos, estão intimamente ligados; não apenas os chamados operantes (*attributa operativa, energeetiká*) como onipotência, onisciência, mas também os inoperantes (*attributa quiescentia, anenérgeeta*), como eternidade, infinidade, imensidade. (Cl 2.9; Jo 1.14, etc.)

Lutero escreve sobre isso: "Segundo o outro nascimento, o nascimento temporal, humano, também lhe foi dado o poder eterno de Deus; todavia no tempo, e não de eternidade. Porquanto a humanidade de Cristo não existiu desde a eternidade, como a divindade; porém, a partir do momento em que a

divindade e humanidade se uniram numa só pessoa, o ser humano, Filho de Maria, é e chama-se Deus onipotente, eterno, que tem poder eterno e criou e mantém tudo *per communicationem idiomatum*, por isso que é uma só pessoa com a divindade e também verdadeiro Deus." (*Fórmula de Concórdia,* Decl. Sól., VIII, 85)

É preciso, porém, que se tenha em conta que a Escritura, ainda que atribua à natureza humana a "plenitude da Divindade" (Cl 2.9), nunca afirma diretamente da natureza humana os atributos quiescentes (eternidade, imensidade, infinidade), porém unicamente os atributos operantes. (onipotência, onipresença, onisciência, etc.) A razão disso é dada por nossos dogmáticos, como segue: Apesar da união pessoal, as propriedades divinas continuam como atributos essenciais da natureza divina e jamais se tornam atributos essenciais da natureza humana mediante transfusão. São porém, afirmados com respeito à natureza humana enquanto ativos na natureza humana como corpo de Cristo que é. (A natureza humana vivifica, exerce o juízo, etc.) Por conseguinte, não damos onipotência divina à natureza humana como atributo essencial, porém lha atribuímos, enquanto o Filho de Deus exercer a sua onipotência divina em sua natureza humana, unida à divina pela união pessoal. Por outro lado, as propriedades divinas que, dentro da essência divina se acham inativas e não se exercem *ad extra*, não podem ser afirmadas diretamente com referência à natureza humana.

À objeção feita pelos reformados de que, a menos que todos os atributos divinos possam ser afirmados como pertencentes à natureza humana, nenhum sequer lhe poderá ser atribuído, respondemos:

a. Também nesse assunto, nos atemos estritamente à Escritura, a qual atribui onipotência, onisciência e onipresença divinas à natureza humana de Cristo, porém não eternidade, infinidade, imensidade, etc. Por essa razão, a alternativa "ou-ou" dos reformados deve ser rejeitada como antiescriturística.

b. Esse "ou-ou" racionalista, no entanto, é também insensato; tão insensato, na verdade, como se quisesse argumentar: "Se, por sua união com a alma, o corpo é dotado de vida, tem de igualmente se tornar imaterial. Como, porém, não se torna imaterial, não vive." Ora, bem como a alma dá vida ao corpo (atributo operante), porém não imaterialidade (atributo inoperante), bem assim a natureza divina de Cristo, segundo a Escritura, exerce diretamente na natureza humana de Cristo os seus atributos operantes, porém não os *quiescentes*.

Ainda assim, os atributos *quiescentes* de Cristo não ficam inteiramente excluídos de sua atividade teantrópica; pois, se exercem *ad extra,* por meio dos atributos *operantes*. Do modo como Deus fez o mundo no tempo mediante

a sua onipotência *eterna* e *imensa*, também Cristo ressuscitou Lázaro pelo poder *infinito* de sua divindade eterna.

Além disso, a Escritura descreve expressamente a onipotência comunicada ao Filho do homem como *infinita*. (Dn 7.14): "E foi-lhe dado o domínio e a honra [...] O seu domínio é um *domínio eterno.*" Nessa passagem, o atributo *quiescente* da eternidade é indiretamente firmado com respeito à *natureza humana* de Cristo; porquanto a honra que o Filho do homem recebeu é *eterna*. Assim também Cristo, segundo Jo 17.5, foi glorificado com glória eterna. Sua natureza humana, conforme ele próprio diz, recebeu a mesma glória que, como *logos* preexistente, tinha antes que o mundo existisse. (cf. *Fórmula de Concórdia*, VIII, 48ss)

6.3. O Terceiro Gênero (Genus Apotelesmaticum)

Gerhard define o terceiro gênero de comunicação dos atributos como gênero "pelo qual cada natureza, nos atos oficiais, opera o que lhe é peculiar, com a participação, contudo, da outra." (1 Co 15.3; Gl 1.4; Ef 5.2) A importância desse gênero se torna clara, quando consideramos que Cristo só pôde efetuar a sua obra de redenção, porque nele se achavam unidas as naturezas humana e divina.

Chemnitz escreve com muita propriedade sobre o assunto: "Esta união da realeza e do sacerdócio do Messias se efetuou no interesse da obra da redenção por nossa causa e por causa de nossa salvação. Como porém, a redenção tivesse de ser efetuada por meio de padecimento e morte, fazia-se necessária uma natureza humana. De sorte que aprouve a Deus fosse, para nosso conforto, também empregada a nossa natureza assumida nos ofícios de Rei, Sacerdote e Senhor de Cristo, e desta maneira, fossem realizados os atos [oficiais] (*apostelésmata*) dos ofícios de Cristo em, com e mediante ambas." (*Doctr. Theol.*, p.337)

A consideração especial desse gênero tornou-se necessária por causa da antítese dos reformados, que ensinam ambas as naturezas terem operado as suas partes *sozinhas*, cada qual sem a participação da outra na obra da redenção. Semelhantemente, pretendem que a natureza humana de Cristo apenas tivesse contribuído para os milagres como simples instrumento ou instrumento passivo. (*instrumentum áergon*) Dizem que não teria contribuído mais para os milagres que fez a orla do vestido que aquela mulher tocou (Mt 9.20), ou que o fez a natureza humana dos apóstolos (At. 3.6) ou a vara de Arão. (Êx 8.16) Calvino denominou o mérito de Cristo diretamente como mérito de ser humano e, desta maneira, excluiu a natureza divina da aquisição ativa da salvação para os seres humanos. Isso está de pleno acordo com a

opinião reformada, segundo a qual a comunicação dos atos oficiais de Cristo (*apotelésmata*) não se poderiam atribuir à *communicatio idiomatum*. Isso significa que a natureza humana de Cristo tem de ser excluída de todas as obras de nosso Salvador que compreendem, em si, onipotência, onipresença e onisciência. Outrossim, afirmam que a onipresença de Cristo na sua Igreja (Ef 1.20-23; 4.10) não pertence à sua natureza humana, mas exclusivamente à divina. Assim, a natureza de Cristo não teria mais presença na Igreja do que a natureza de Abraão ou Paulo, agora em glória. Por essa razão, fêz-se necessário tratar, com ênfase especial, do terceiro gênero de comunicação dos atributos.

Entendemos pelo termo *atos oficiais* (*apotelésmata*) todas as funções que Cristo, na qualidade de Salvador de todos os seres humanos, exerceu no estado de humilhação e ainda exerce no seu estado de exaltação, tais como morrer pelos pecados do mundo, desfazer as obras do diabo, achar-se presente na Igreja, governá-la e protegê-la, etc. Os textos bíblicos que afirmam essas obras oficiais podem ser agrupados da maneira seguinte: a) os que descrevem as funções oficiais de Cristo mediante um termo concreto (*nomen officii concretum*), como Salvador, Mediador, Profeta, Rei, Sumo Sacerdote, etc; b) os que descrevem atos oficiais particulares de Cristo como, por exemplo, tomar sobre si o pecado do mundo (Jo 1.29); morrer pelos nossos pecados (Gl 1.4); entregar-se a si mesmo por nós, em oferta e sacrifício a Deus (Ef 5.2); desfazer as obras do diabo (1 Jo 3.8); ferir a cabeça da serpente. (Gn 3.15)

Se alguém fizer a pergunta sobre segundo qual natureza Cristo exerceu as suas funções oficiais para salvação do mundo, responderemos com base na Escritura: Não importa que, nas passagens especiais da Bíblia que afirmam os apotelésmata, o Salvador seja descrito segundo ambas as naturezas. (1 Tm 1.15, Cristo Jesus) ou apenas segundo uma natureza, quer seja a divina (At 20.28: Deus) quer a humana. (Mt 18.11: Filho do ser humano) As obras do seu ofício são sempre operadas pela inteira pessoa segundo as duas naturezas, por isso que cada natureza contribui com o que lhe é próprio e, assim, opera em comunhão com a outra ou com sua participação. *(Apotelésmata sunt operationes theandrikái)*

Essa é a doutrina verdadeiramente escriturística, que a Igreja primitiva também cria e confessava. Atanásio escreve: "Deus, o Verbo, depois de unido ao ser humano, opera milagres não separadamente da natureza humana; pelo contrário, aprovou-lhe exercer o seu poder divino por ela, nela e com ela." (*Catálogo de Testemunhos. Triglotta*, p.1141) E Leão, o Grande: "Cada natureza faz o que lhe é peculiar em comunhão com a outra, a saber: o Verbo operando o que pertence ao Verbo [o Filho de Deus] e a carne executando o que pertence à carne." (*Ibid.*, p.1109)

É verdade que Cristo realmente padeceu e morreu segundo a sua

natureza humana, contudo, por virtude da união pessoal, a natureza divina tomou parte no padecimento e morte da natureza humana; pois a natureza humana esteve sempre unida à divina e, dessa união, a paixão santa, vicária de nosso Salvador auferiu o seu valor redimidor. Assim Gerhard declara: "Os sofrimentos e a morte cruenta de Cristo ficariam sem efeito salvador, se não houvesse a natureza divina acrescentado um preço de infinito valor aos sofrimentos e à morte que ele por nós suportou." (*Doctr. Theol.,* p.336) E Chemnitz: "Pudesse a redenção, a expiação, etc., ser efetuada tão só pela natureza divina ou tão só pela natureza humana, o *logos* teria descido do céu em vão, em prol de nós e de nossa salvação e encarnação." (*Ibid.*)

Gerhard está certo, quando, comentando 1 Jo 3.8, observa: "O Filho de Deus assumiu a natureza humana com o propósito expresso de nela, com ela e por ela poder realizar a obra da salvação e as diversas funções do seu ofício de mediação."

Precisamente pela razão que se acaba de constatar é que o terceiro gênero deve ser mantido em sua pureza bíblica; pois nele assenta o inteiro conforto que o Evangelho da reconciliação proclama ao ser humano perdido e caído. Os que negam esse gênero despojam o crente do mais doce conforto que possui, a saber, da verdade evangélica que "o sangue de Jesus Cristo, seu Filho, nos purifica de todo pecado". (1 Jo 1.7)

Felizmente, os adversários do *genus apotelesmaticum* não tiram as conclusões que as suas falsas premissas sugerem; porém, graças a uma estranha e feliz inconseqüência, retiraram, na prática, o que sustentam em teoria. Hodge, *e. g.,* diz a certa altura: "A alma que é onisciente [...] não é alma humana. O Cristo da Bíblia e do coração humano está perdido caso seja verdadeira essa doutrina [...]; a onisciência não é um atributo que necessite se instrumentalizar através da criatura"; contudo noutro lugar: "Expressões como *Dei mors, Dei passio, Dei sanguis,* contam com a sanção do uso da Escritura bem como da Igreja. Segue-se daí que a satisfação de Cristo tem *todo o valor* que pertence à obediência e ao padecimento do *eterno Filho de Deus,* e a sua justiça, tanto ativa como passiva, é infinitamente meritória." (*Syst. Theol.*, II, 416. 168) É precisamente a verdade a que os luteranos prestam ênfase com sua doutrina do *genus apotelesmaticum*.

B. A Doutrina dos Estados de Cristo (de Statibus Exinanitionis Et Exaltationis)

1. Definição Do Estado De Humilhação De Cristo

A encarnação de Cristo consistiu essencialmente no excelso milagre que o Filho de Deus, com a plenitude da Divindade, formou uma união pessoal indissolúvel com a natureza humana. (Jo 1.14; Cl 2.9) A partir do momento da sua concepção (Lc 1.35), a natureza humana de Cristo estava na posse (*kteesis*) de todos os atributos divinos e de toda a majestade e glória divinas. (Jo 1.14; 2.11) Para que pudesse redimir-nos mediante a sua santa obediência (ativa, Gl 4.4,5; passiva, Is 53.4-6), Cristo, desde a hora de sua concepção até a sua revivificação na sepultura, absteve-se do uso completo e constante (*chreesis*) dos atributos da majestade e glória que lhe foram comunicados. (Fp 2.6ss) Durante toda a sua vida terrena, até a conclusão de sua obra redentora, mostrou-se na forma de servo, tomando sobre si todas as fraquezas e enfermidades da natureza humana depois da queda e sendo sujeito à obrigação (Mt 3.15; Gl 4.4) e maldição (Gl 3.13) da Lei divina.

Essa condição de auto-renúncia denominamos "estado de humilhação de Cristo." (*status exinanitionis*) A humilhação de Cristo não consistiu essencialmente no ato da encarnação, embora houvesse sido condescendência muito graciosa da parte do Filho de Deus assumir a nossa natureza humana; pois, enquanto o estado de humilhação cessou com o seu sepultamento (Fp 2.8ss), a união pessoal que resultou da encarnação, jamais cessou. (Ef 1.20-23; 4.10) Outrossim, apesar de, na encarnação, o Filho de Deus ter formado uma união verdadeira e real com a natureza humana, o estado de humilhação não pertence à natureza divina de Cristo, porém apenas à humana. (contra o quenoticismo moderno) Baier define o estado de humilhação da seguinte maneira: "Nisto consiste o estado de humilhação: que Cristo por algum tempo renunciou, verdadeira e realmente, contudo espontaneamente, o pleno exercício da majestade divina, para que pudesse padecer e morrer em prol da vida do mundo." (*Doctr. Theol.,* p.377ss)

A doutrina da humilhação de Cristo conforme se apresenta nas Confissões da Igreja Luterana é, verdadeiramente, escriturística. A Escritura, não só estabelece a doutrina dos dois estados de Cristo com clareza (Fp 2.6-11), mas também atribui plena posse de todas as propriedades, majestade e glória divinas à sua natureza humana nos dias da sua carne. (Jo 1.14; 2.11; 5.17; Mt 11.27; Cl 2.3,9, etc) Em outras passagens, apresenta o mesmo Cristo sem fazer uso de suas prerrogativas divinas, de forma que o Cristo que é infinitamente rico, também foi pobre. (Mt 8.20; 2 Co 8.9) Aquele que é o Deus onipotente (Jo 6.68,69; Is 9.6), também foi fraco. (Lc 22.42,43) Aquele que é o Criador e Senhor de todas as coisas (Jo 1.1-4; Mt 8.27,29), também

esteve sujeito ao ser humano. (Lc 2.51,52) Aquele que é o Autor da vida (At 3.15; Ap 1.18), também foi capturado e morto pelos seres humanos. (Lc 22.54,63; 23.33-37,46)

A Bíblia explica essas afirmações aparentemente contraditórias pelo fato de o Filho do homem não ter feito uso constante e pleno das prerrogativas divinas comunicadas a ele como ser humano. (Jo 10.18) Cristo morreu, porque não fez uso do seu poder para viver. (Fp 2.6-8) Cristo morreu, porque a si mesmo se humilhou. Disso decorre que o estado de humilhação se tornou possível e real, porque Cristo se absteve do uso completo e ininterrupto da plenitude da Divindade, que habitava nele corporalmente a partir do momento de sua concepção.

A razão pela qual o nosso Salvador se absteve do uso pleno de sua majestade divina plena a ele comunicada, consiste no fato que, segundo a Escritura, executou a obra da redenção mediante a satisfação vicária. (Is 53.1-6; 2 Co 5.19-21) Se ele fizesse uso pleno de sua majestade divina, como fez na sua transfiguração e depois da ressurreição (Mt 17.1-8; Jo 20.17,19), não poderia ser nosso substituto (Fp 2.6-8; Is 53.1-6) nem render obediência total (Gl 4.4,5; 3.13) ao seu Pai celestial em nosso lugar. Porém, visto que se humilhou (*ekénoosen*) pela abstenção do uso pleno de sua majestade divina, tomando a forma de servo, aparecendo na semelhança dos seres humanos e, dessa maneira, rendendo perfeita obediência ao Pai (Fp 2.6-8), tornou-se nosso verdadeiro Salvador. (Jr 23.6: "Senhor, Justiça nossa") cuja pobreza é nossa riqueza (2 Co 8.9), cuja obediência é nossa redenção (Gl 4.4,5) e cuja morte é nossa propiciação. (Rm 3.24,25)

Sempre que se requeresse em prol da sua obra redentora, Cristo fez uso da majestade e glória que lhe foram conferidas, não só na operação dos milagres antes de sua paixão (Jo 2.11), ou no desempenho do seu ministério profético (Jo 1.18), mas também quando, como nosso grande Sumo Sacerdote, entregou-se por nós em oferta. (Lc 23.34) A sua natureza humana não foi sustentada apenas pelas propriedades divinas a ela comunicadas na terrível agonia de sua paixão (Mt 26.38,39; 27.46), porém raios de glória divina também fulgiram *ad extra* através do negrume intenso do seu padecimento. (Jo 19.25-27; Lc 23.43)

2. Idéias Errôneas Acerca da Humilhação de Cristo

a. A humilhação não deve ser considerada idêntica à encarnação, pois, nesse caso, a humilhação pertenceria à natureza divina, por isso que assumiu a natureza humana. (*epídosis*) A glorificação consistiria no despojamento da natureza humana. Verdade é, a encarnação de Cristo encerrava uma condescendência maravilhosa e, por vezes, essa verdade tem sido expressa mesmo nos círculos ortodoxos pelo

termo "humilhação." (*exinanitio sensu ecclesiastica accepta*) Contudo, quando a Escritura fala da humilhação de Cristo no seu sentido próprio (*exinanitio sensu bíblico accepta*), em que contrasta com a exaltação, significa que Cristo se fez ser humano em pobreza e miséria ou que tomou a forma de servo (*morphée doulou*), embora possuísse a forma de Deus. (*morphée theou*) Isso se atesta em Fp 2.6,7. Strong diz corretamente: "Podemos repudiar como indigna de séria atenção a opinião de que [a humilhação] consistisse essencialmente na união do *logos* com a natureza humana; porquanto essa união com a natureza humana continua no estado de exaltação." (*Syst. Theol.*, p.701)

b. O estado de humilhação de Cristo não consistiu em que o Filho de Deus, com o propósito de encarnar, se desvestisse, por algum tempo, dos seus atributos operantes ou relativos, tais como onipotência, onisciência e onipresença, de maneira que a natureza divina ficasse reduzida ou diminuída pela encarnação. Essa é a doutrina dos quenóticos modernos. (Tomásio, *Delitzsch,* Luthardt, etc.) Os quenóticos extremistas Gess, Hofmann Frank, chegam a alegar que o Filho de Deus se esvaziou, na sua encarnação, de todos os seus atributos divinos, ou seja, que a sua personalidade divina foi substituída por uma personalidade humana.

O quenoticismo desdiviniza Cristo a fim de esclarecer o "desenvolvimento verdadeiramente humano" de sua natureza humana. Mas, com isso, contradiz todas as passagens bíblicas que declaram, por um lado, que Cristo, no seu estado de humilhação, era, pela essência, um com o Pai (Jo 10.30,38; 14.10), de sorte que o seu *divino modo de existência* não se alterou com a encarnação. (Cl 2.3,9) Pelo outro lado, executou as obras divinas juntamente com o Pai, de maneira que também o seu *divino modo de operar* não mudou ao encarnar. (Jo 5.17-19) A doutrina do quenoticismo é, portanto, racionalista e antiescriturística.

O desenvolvimento humano de Cristo (Lc 2.52), bem como as suas orações atendidas (Lc 22.43; Jo 17.5) são explicadas pela Escritura adequadamente quando ela nos informa que o nosso Salvador nem sempre fez uso dos atributos divinos comunicados à natureza humana. Como o Filho do homem nem sempre usasse a sua majestade divina, podia pedir ao Pai e receber dele como qualquer outro ser humano. (Fp 2.7)

O quenoticismo moderno, porém, além de negar fatos evidentes da Escritura, acerca da encarnação, também comete o grave erro de transformar o Deus incorruptível (Sl 102.26,27; 1 Tm 6.16; Ml 3.6) num ser sujeito à mudança e, assim, destrói o verdadeiro conceito de Deus. Mesmo assim não alcança o seu objetivo. Enquanto os quenóticos afirmam a união de Deus

com o ser humano, persiste o mistério da encarnação, mesmo que se conceba Deus como possuidor de alguns atributos a menos. O mistério da encarnação pode ser afastado unicamente pela rejeição da encarnação em sua totalidade. ou quando se considere Cristo simples ser humano destituído de qualquer atributo divino. (modernistas)

Esse fato tem sido reconhecido por teólogos racionalistas de outra espécie (*Dorner*, etc.), os quais, no intuito de explicar o mistério da encarnação, atribuíram à natureza humana de Cristo existência pessoal independente. Esse substituto racionalista, todavia, é tão insatisfatório quanto é o quenoticismo. Ele destrói o verdadeiro conceito da encarnação, ou da recepção da natureza humana na pessoa do Filho de Deus. Nesse caso, não haveria união pessoal, porém, quando muito, apenas uma união por adoção. (adocionismo)

c. A humilhação não consiste no mero encobrimento do uso da majestade divina comunicada à natureza humana (*krypsis tees chréeseoos*), mas na renúncia efetiva do pleno uso da majestade conferida, segundo a natureza humana. (*kénoosis tees chréeseoos*) Esse assunto entrou em debate na Controvérsia Cripto-quenótica (1619-1627) entre os teólogos da Tubíngia (Osiandro, Nicolai e Thumius) e os de Giessen. (Mentzer e Feuerborn) Os teólogos tubigenses atribuíam à natureza humana de Cristo o assentar-se à direita do Pai, mesmo no estado de humilhação, no que era dito que também aí nosso Senhor fizera pleno uso da majestade divina, embora de modo encoberto (*krypsis*), razão por que foram chamados crípticos. Essa posição é insustentável à luz das passagens da Escritura que atribuem o assentar-se à direita de Deus à natureza humana de Cristo no estado de exaltação. Os teólogos tubigenses admitiram haver Cristo, quando exerceu o seu ofício sacerdotal, no seu padecimento e morte, renunciado o uso *pleno* da majestade divina comunicada à natureza humana. Os teólogos de Giessen asseveraram que a natureza humana de Cristo, no estado de humilhação, não se achava presente para com todas as criaturas. Estavam inclinados a excluí-la da manutenção e governo do universo, esvaziando-se, pois, Cristo (Fp 2.7), segundo a sua natureza humana, de sua majestade divina. Foram, por essa razão, chamados quenóticos. Não sustentavam, porém, juntamente com os quenóticos modernos que Cristo, segundo a sua natureza divina, houvesse se despojado dos seus atributos divinos. Não ensinaram uma renúncia *absoluta* do uso da majestade divina, porém admitiram, francamente, esse uso no caso dos milagres. A sua posição é insustentável em face de Jo 5.17.

Com respeito à terminologia que a Igreja emprega em relação aos estados de humilhação e exaltação de Cristo, nota-se o seguinte:

a. *A Fórmula de Concórdia* emprega as expressões *encobrimento (krypsis) e não-uso* da majestade divina de Cristo comunicada à natureza humana como sinônimas. *(Decl. Sól.*, VIII, 26.25: "Esteve *encoberto e retido* [para a maior parte] ao tempo da humilhação.") O uso dos dois termos é escriturístico. A humilhação de Cristo encerrava um verdadeiro encobrimento da sua majestade divina por isso que ele era verdadeira e efetivamente Deus (Cl 2.9) e, não obstante, aparecia como simples ser humano. (Jo 19.5) Mas, a humilhação de Cristo encerrava, também, uma renúncia de fato, não dos atributos segundo a natureza divina, porém da aparição na forma de Deus (*morphée theou*), do uso pleno dos atributos divinos a ele comunicados; visto que apareceu unicamente na forma de servo. *(morphée doulou)*

b. As expressões "estar no céu" (Jo 3.13), e "assentar-se à destra de Deus" (Mc 16.19); não são sinônimas, pois a primeira se refere a Cristo na sua humilhação, ao passo que a segunda é o ato triunfante de sua exaltação.

c. Ao descrever a onipresença de Cristo segundo a sua natureza humana, nossos teólogos fizeram uso das expressões omnipraesentia *intima* e *omnipraesentia extima*. A segunda expressão é empregada corretamente, quando tomada como sinônimo *de sessio ad dextram Dei*. Quando porém, tomada no sentido de que Cristo não estivesse junto às criaturas durante o seu estado de humilhação, nega a união pessoal. Esses termos são empregados corretamente, quando um designa a presença do Filho do ser humano antes da exaltação, e o outro, a sua gloriosa presença depois da exaltação.

d. Tem-se dito que Cristo, antes de sua exaltação, no estado de humilhação, operou *em* e *com* a natureza humana (*in et cum carne*), porém nem sempre pela natureza humana. *(non per carnem)* A expressão *non per carnem,* nessa afirmação, é escriturística, e designa o uso *perpétuo e triunfante,* por parte de Cristo, da majestade divina comunicada à natureza humana (*usus plenarius*), a entronização da sua natureza humana à direita de Deus. É incorreta, se empregada para negar verdade escriturística de que Cristo, também no seu estado de humilhação, operou milagres, exerceu o seu ministério profético e executou a sua obra de manutenção e governo (Jo 5.17; 1.18), dentro da carne ou pela carne. (Jo 1.14; Cl 2.3,9) Tudo o que Cristo faz depois da encarnação, não faz fora da carne (*extra carnem*), porém como homem-Deus, ou como Cristo encarnado (1 Jo 1.7; Hb 9.14; 2.8,9; Jo 5.26,27; Lc 22.69; Fp 2.9; etc.), em outras Palavras, faz *dentro* da carne e, pois, *pela* carne.

3. As diversas Fases da Humilhação

A humilhação de Cristo compreende todos os acontecimentos de sua vida terrena desde a sua concepção até o seu sepultamento, inclusive este. A descida de Cristo ao inferno (*descensus ad inferos*) deve ser excluída do seu estado de humilhação. (1 Pe 3.18; Cl 2.15) A Escritura chama o tempo em que nosso Senhor habitou temporariamente na terra "os dias da sua carne", *hai heemerai tees sarkós*. (Hb 5.7) A humilhação de Cristo compreende:

a. *Sua concepção e nascimento.* Ambos esses acontecimentos pertencem ao estado de humilhação de Cristo, visto que a encarnação que, em si mesma não constitui humilhação, ocorre sob circunstâncias muito humilhantes. Pela encarnação, o Filho de Deus levou sobre si mesmo toda a miséria e desolação que o pecado fizera sobreviver ao ser humano caído. (2 Co 8.9; Lc 9.58; Fp 2.6,7; Mt 8.17) Cristo foi concebido e nasceu como Salvador do mundo (Lc 2.11); pois, por sua santa concepção e nascimento, trouxe expiação por nossa concepção e nascimento pecaminosos. (Gl 51.5; Gl 4.4,5) O nascimento de nosso Senhor de uma virgem é um fato comprovado pela Escritura. (Is 7.14; Mt 1.23; Lc 1.34) Deus quis que o Messias fosse filho de uma virgem (Mt 1.22,23; Is 7.14), verdadeiro homem; contudo, sem pecado. (Hb 7.26)

Lutero escreve: "A Semente da mulher não podia, pois, ser um ser humano comum; porquanto tinha de esmagar o poder do diabo, do pecado e da morte e, visto que todos os seres humanos estão sujeitos ao diabo por causa do pecado e da morte, com toda a certeza havia de ser sem pecado. Ora, a natureza humana não produz tal semente ou fruto, como acima ficou dito; pois que todos estão sob o diabo por causa do seu pecado. [...] De sorte que o único meio pelo qual alcançar o fim almejado foi o seguinte: a Semente tinha de ser filho de mulher verdadeiramente natural, todavia não nascido de mulher de modo natural, mas por ato extraordinário de Deus, para que se cumprissem as Escrituras segundo as quais seria Semente da mulher somente, não do homem; pois diz o texto Gn 3.15 claramente que será Semente da mulher." (S. L., XX, 1796)

Se nosso Salvador nasceu ou não *clauso utero*, podemos considerar questão aberta, embora fosse possível em virtude da comunicação dos atributos. (cf. a *Fórmula de Concórdia, Decl. Sól.*, VIII, 24; VII, 100) A negação por parte dos racionalistas e modernistas do nascimento de nosso Salvador de uma virgem (*T. Kaftan*: É "do ponto de vista religioso destituído de valor", "*religiös wertlos*"), é contrário ao testemunho expresso da Escritura; fruto e prova de sua incredulidade.

À pergunta sobre se Maria, posteriormente, ainda teve ou não filhos em seu matrimônio com José (*semper virgo*), a Igreja primitiva bem como

Lutero e os antigos dogmáticos luteranos responderam pela negativa, enquanto a opinião dos exegetas mais recentes está dividida nesse ponto. A questão é puramente de ordem histórica e deve ser considerada aberta, visto a Escritura não a responder com suficiente clareza. (cf. Mt 1.25; Lc 2.7; Mt 12.46ss; 13.55ss; Jo 2.12; 7.3ss; Gl 1.19) (*cf. Pieper, Christliche Dogmatik* II, 366ss) Eusébio, III, 11, Segundo Hegésipo: "Alfeu (*Cleofas*) era irmão de José que, após a morte de Alfeu, adotou os filhos dele, de sorte que estes (primos de Jesus) se converteram em irmãos de nosso Salvador no sentido legal." De acordo com essa opinião, Tiago, o apóstolo e irmão do Senhor (Gl 1.19), e Tiago, filho de Alfeu (Mt 10.3), são idênticos. Chemnitz. *(Jerônimo): Mariam post partum* (Mt 1.25) *aut cum Ioseph concubuisse aut filios ex ipso sustulisse non credimus, quia non legimus, sc. in Scriptura Sacra*. O termo primogênito (Lc 2.7) não prova que Maria tivesse outros filhos.

b. *A circuncisão, educação e vida de Cristo*. Assim como todas as crianças judaicas do sexo masculino eram circuncidadas ao oitavo dia, Jesus foi sujeito à Lei divina pela circuncisão ao oitavo dia (Lc 2.21), embora fosse Senhor da Lei. (Mt 12.8; Mc 2.28) Daí ser a circuncisão de Cristo, com justiça, considerada parte de sua obra redentora.

Jesus não teve defeitos que requeressem correção por meio de educação, mas, pelo contrário, foi modelo de virtude mesmo na infância (Lc 2.51,52), pois era "santo, inocente, sem mácula, separado dos pecadores." (Hb 7.26) Ainda assim, mediante estudo pessoal, cresceu em sabedoria segundo o conhecimento natural de sua natureza humana (*secundum scientiam naturalem et experimentalem*), porque não fez, no estado de humilhação, uso constante e completo da onisciência comunicada à sua natureza humana. (Fp 2.6,7)

Durante a sua permanência na terra, Cristo apareceu na forma de servo e semelhança dos seres humanos, suportando todas as aflições, perigos, tentações, vitupérios e vicissitudes comuns aos seres humanos em geral. (Mt 8.20) Sujeitou-se também, voluntariamente, ao governo civil (Mt 17.27), e aparecia publicamente como simples ser humano, de modo a ser considerado igual ou inferior aos demais. (Mt 9.14; 16.13,14)

c. *Padecimento, morte e sepultamento de Cristo*. O padecimento de Cristo estendeu-se através dos dias de sua permanência visível na terra. (Mt 2.13; Lc 2.1ss) Culminou na *passio magna* durante os dois últimos dias de sua vida terrena.

Passio magna foi a extrema angústia que nosso Redentor sofreu do Getsêmani ao Calvário, parte na alma, parte no corpo, suportando, no final, as mais extremas e amargas dores para expiação dos nossos pecados. (Is 53.4-6; 2 Co 5.21)

A agonia de ver-se esquecido de Deus (Mt 27.46), consistiu no padecimento, em sua alma, da ira divina por causa dos pecados dos seres

humanos, precisamente como se ele mesmo tivesse cometido as transgressões imputadas. Foi o padecimento das dores infernais (*dolores infernales*), que consistem essencialmente na separação de Deus. (Mt 8.12; 25.41; 2 Ts 1.9)

Com muita correção, nossos dogmáticos descrevem a agonia da *desertio* como *sensus irae divinae propter peccata hominum imputata*. É antiescriturístico atribuir-se desespero a Cristo (*desperatio*) em sua angústia extrema, uma vez que desespero é iniqüidade e, portanto, não está em acordo com seu caráter não-pecaminoso. (Sl 22.2,19; Lc 23.46; Gl 4.4,5)

A morte de Cristo foi real, a separação de sua alma do corpo. (Mt 27.50; Mc 15.37; Lc 23.46; Jo 19.30) Na morte de Cristo, não só a sua alma, como também o seu corpo permaneceram em comunhão com a natureza divina (*unio personalis*), de modo que a sua morte foi verdadeiramente morte do Filho de Deus. (At 3.15) A viabilidade da morte de Cristo nessas circunstâncias é um mistério tão grande, que ele próprio o explicou. (Jo 10.17,18) Pôde morrer, porque não fez uso constante e completo da majestade divina conferida à sua natureza humana.

O sepultamento honroso de Cristo e a conservação do seu corpo no sepulcro são dados pela Escritura como prerrogativa especial do Messias. (Is 53.9; Sl 16.10; At 2.31; 13.35-37) Ele, uma vez completa a sua obra redentora (Is 53.10-12), seria exaltado sobre todas as coisas. (Fp 2.9-11; Ef 1.20-23)

Os teólogos escolásticos trouxeram, à tona, a pergunta sobre se o Cristo poderia ser chamado verdadeiro ser humano também enquanto o seu corpo repousava na tumba. Quenstedt, com justiça a caracteriza de *quaestio curiosa*, baseada numa falsa definição do ser humano. *(ens vivum, animal)* A Escritura afirma claramente que Cristo se entregou por nós como verdadeiro ser humano (1 Tm 2.5,6), o que compreende em si que foi verdadeiro ser humano também na morte.

4. O Estado de Exaltação

O estado de exaltação de Cristo principiou com o seu retorno à vida na sepultura e manifestou-se ao mundo inferior por sua descida ao inferno; ao mundo, por gloriosa ressurreição e, aos mais altos céus, por sua ascensão e pelo assentar-se à direita de Deus Pai.

Nossos dogmáticos definem o estado de exaltação como "estado de Cristo, o homem-Deus, em que, segundo a sua natureza humana, depois de haver posto de lado as enfermidades da carne, recebeu e assumiu o exercício pleno da majestade divina". (Baier)

A doutrina da exaltação de Cristo é ensinada claramente em Fp 2.9-11; Ef 1.20-23; 4.10; etc. A *Fórmula de Concórdia* repele expressamente o erro

(*kénosis*) de haver Cristo sido exaltado segundo a sua *natureza divina*. Declara: "Rejeitamos e condenamos se ensine [...] que todo o poder nos céus e na terra tenha sido restituído, isto é, conferido novamente a Cristo, por ocasião de sua ressurreição e ascensão aos céus, segundo a sua natureza divina, como se no seu estado de humilhação, o houvesse despido e abandonado também segundo a sua divindade." A razão para essa rejeição vem nas Palavras: "Por meio dessa doutrina, não só se pervertem as Palavras do testamento de Cristo, mas também se prepara o caminho para a maldita heresia ariana, e se acaba negando a divindade eterna de Cristo, perdendo totalmente Cristo juntamente com nossa salvação, se não se contradiz esta doutrina errônea do fundamento inamovível da Palavra divina e de nossa singela fé cristã / católica." (Art. VIII, Epít., 39)

Assim como a humilhação de Cristo, também a sua exaltação se efetuou em prol de nossa salvação, de modo que, na doutrina dos dois estados, está contido todo o Evangelho da reconciliação. (Rm 4.25; 2 Co 5.18-21) Nossa fé cristã repousa tanto sobre o Cristo crucificado, como sobre o Cristo glorificado. (1 Co 15.1-23; Rm 4.25)

5. As diversas Fases da Exaltação de Cristo

a. *A descida de Cristo ao inferno. (descensus ad inferos)* A doutrina da descida de Cristo ao inferno repousa em 1 Pe 3.18-20, que descreve a sua natureza e a finalidade em detalhe. Com Cl 2.15, verte-se luz adicional sobre essa doutrina. Segundo 1 Pe 3.18, o *descensus ad inferos* consiste no ato glorioso do Cristo redivivo (*zoopoieethéis*) pelo qual, de corpo e alma (contra os papistas e teólogos modernos), segundo a sua natureza divina, foi (*poreuthéis*) à prisão (*phylakée*) dos espíritos perversos e dos condenados (*apeithéesasin*) e lhes pregou. *(ekéeryxen)* O verbo grego *keeryssein* não significa obrigatoriamente "anunciar a salvação", porém é *vox media*, que tanto serve para a pregação da Lei como para a do Evangelho; em si, não significa mais do que proclamar, anunciar, tornar público. É empregado para a pregação da Lei em Mt 3.1; At 15.21; Rm 2.21; Ap 5.2; Lc 12.3. Em 1 Pe 3.19. Segundo demonstra o contexto, o termo denota evidente pregação da Lei, porquanto Cristo veio como "Arauto" (*keeryx*) trazer a proclamação de sua vitória a pessoas que ouviram a sua Palavra na terra, contudo recusaram a aceitá-la. *(apeithéesasin)* A essas Cristo apareceu, pois, como Juiz divino, de cuja autoridade haviam escarnecido na terra. Que o sentido da aparição de Cristo no inferno é esse comprova-se pelo mesmo escopo do texto; pois nos versículos precedentes, os cristãos são exortados a padecer nas mãos dos ímpios, confiando no justo Juiz, que distribuirá o devido castigo a todos os inimigos de sua Igreja por ocasião do seu segundo advento.

A descida de Cristo ao inferno prefigura o julgamento final dos ímpios e é, por essa razão, que Pedro lhe faz referência nessa passagem.

Hollaz está certo, quando diz: "Cristo desceu ao inferno, não com a finalidade de sofrer algum mal da parte dos demônios (Jo 19.30; Lc 24.26), mas de triunfar sobre os diabos (Ap 1.18; Cl 2.15), e de convencer os seres humanos condenados de que foram lançados na prisão infernal justamente. (1 Pe 3.19) A pregação de Cristo no inferno não foi de teor evangélico, mas logístico, acusatório, terrificante, e isto também tanto *verbal* pela qual os convenceu de que haviam merecido os castigos, eternos, como *real*, pela qual lhes incutiu medonho terror." (*Doctr. Theol.*, p.396)

Em oposição a diversas pessoas que erram nisso, sustentamos que o propósito de Cristo, quando desceu ao inferno não foi de:

a.a. Pregar o *Evangelho* aos espíritos malignos e seus prisioneiros (*Orígenes*, todos os que ensinam uma completa restauração, ou *apokatastasis*), ou pelo menos aos condenados que, em sua vida terrena, não tiveram a oportunidade de ouvir o Evangelho. (os Pais da Igreja, os teólogos modernos) A declaração em 1 Pe 4.6 de que "foi o Evangelho pregado também a mortos" não se refere à pregação de Cristo no inferno, mas à pregação do Evangelho aos seres humanos mortos espiritualmente, enquanto ainda viviam na terra. Isso decorre da proposição final: "Para que, mesmo julgados na carne segundo os seres humanos". Em todo o caso, essa passagem não ensina uma provação depois da morte.

a.b. Padecer as dores infernais (*Epino, Flácio*) ou pagar a Satanás, como guardião da prisão, um resgate pelas almas redimidas. (*Orígenes*) Porquanto a descida de Cristo não fez parte de sua humilhação (Lc 23.43-46) nem Satanás teve alguma autoridade para triunfar sobre o ser humano e mantê-lo cativo. (1 Jo 3.8; Hb 2.14,15) A passagem de At 2.24 não deve ser interpretada como se ensinasse qualquer sofrimento de Cristo depois da morte; pois a expressão "grilhões da morte" eqüivale a "poder da morte", segundo o contexto demonstra claramente.

Contra João Parsimônio que, baseado em que o inferno não seria um lugar, sustentava que Cristo "desceu ao inferno unicamente no sentido de que, durante o tempo de sua vida, padeceu as dores infernais, os nossos dogmáticos declaram que as Escrituras nos ensinam a crer que nosso Salvador desceu ao inferno verdadeira e realmente, embora não por algum movimento local, visto que o Cristo vivificado já não se achava na forma de servo, porém em forma de Deus e, dessa maneira, empregou constantemente a majestade divina comunicada à sua natureza humana.

Como João Parsimônio, também os reformados negam a descida real ao inferno, relacionando alguns o *descensus* ao inteiro estado de humilhação

(*Sohnius*); outros, ao seu sepultamento (*Bucer, Beza*) e ainda outros às dores que padeceu na alma durante a sua paixão magna. (*Calvino*) Na Igreja Luterana, a doutrina da descida de Cristo ao inferno foi definitivamente fixada à base da Escritura pela adoção do Artigo IX da *Fórmula de Concórdia*. Hollaz define o *descensus ad inferos* da seguinte maneira: "A descida de Cristo ao mundo inferior é o movimento verdadeiro, real e sobrenatural pelo qual Cristo, uma vez livre das cadeias da morte e restituído à vida, transportou-se, em sua inteira pessoa, para as regiões inferiores, a fim de se mostrar aos espíritos malignos e aos seres humanos condenados como Subjugador da morte." (*Doctr. Theol.*, p.379)

b. *A ressurreição de Cristo*. A ressurreição foi definida por Hollaz como "o ato de vitória gloriosa pelo qual Cristo, o Homem-Deus, mediante o mesmo poder que o de Deus Pai e Espírito Santo, ressuscitou o seu corpo reunido à alma e glorificado e o mostrou vivo aos seus discípulos por meio de muitas provas, para confirmação de nossa paz, co-participação, regozijo e esperança em nossa própria ressurreição futura." (*Doctr. Theol.*, p.380) Essa definição é escriturística e completa.

Segundo a Escritura, a ressurreição de Cristo foi obra de Deus Pai, que agiu como sua causa eficiente. (Ef 1.20; Rm 6.4) Como tal, a ressurreição de nosso Salvador constituiu a absolvição atual ou justificação de todo o mundo. Pela ressurreição ou justificação do substituto divino do ser humano, Deus declarou todos os seres humanos livres de pecado. (Rm 4.24,25; 10.9) Por esse motivo, a ressurreição de Cristo é objeto da fé justificadora. (1 Co 15.14,17,21) Sobre isso, escreve Calov: "Bem como castigou nossos pecados em Cristo, os quais foram postos sobre ele e a ele imputados como nosso Substituto, bem assim também pelo ressuscitá-lo dos mortos o absolveu dos nossos pecados imputados a ele e, por conseguinte, nele também nos absolveu a nós." (*Biblia Illustr.*, ad Rm 4.25)

Por outro lado, a Escritura descreve, também, o próprio Cristo como causa eficiente (*causa efficiens*) de sua ressurreição. (Jo 2.19; 10.17,18) Por isso, é verdadeiro Deus e possuidor do mesmo poder divino (*una numero omnipotentia*) que possuem o Pai e o Espírito Santo. (Jo 5.19) Considerada sob esse ponto de vista, a ressurreição de Cristo é prova muito poderosa de sua divindade e qualidade de Salvador. (Jo 2.18-21)

O corpo de Cristo que, reunido à alma, ressurgiu da tumba era o mesmo corpo que o Filho de Deus assumiu dentro de Maria e que sujeitou ao padecimento e morte. (Jo 20.27) Todavia, o corpo ressuscitado de Cristo possuía *novas propriedades*. (*idem corpus essentia, novum qualitatibus*) O corpo natural (*sooma psychikón*, 1 Co 15.44) convertera-se em corpo espiritual (*sooma pneumatikón*, 1 Co 15.44), isto é, um corpo glorificado. (*sooma tees doxees,* Fp 3.21)

A ressurreição de Cristo ocorreu *clauso sepulchro*, ou seja, através da tumba cerrada e selada. (Mt 28.1-6) Essa verdade é negada pelos teólogos reformados, porque rejeitam a comunicação de atributos. (Jo 20.19)

O comer alimento por parte do Salvador ressuscitado (Lc 24.43) ocorreu. não por necessidade, mas de livre vontade; não para nutrimento de seu corpo. mas para o fortalecimento da fé dos discípulos.

Com respeito à finalidade da ressurreição, Hollaz diz corretamente que Cristo ressurgiu a fim de manifestar a vitória que obteve sobre a morte e o diabo (At 2.24; Hb 2.14,15) e oferecer e aplicar os frutos de sua paixão e morte a todos os seres humanos. (Rm 4.25; 1 Pe 1.3,4; Jo 11.25,26; 14.19; 2 Co 4.14; 1 Ts 4.14; Rm 6.4; 2 Co 5.15) Por esse motivo, a doutrina da ressurreição de Cristo é fundamental para a religião cristã integralmente.

c. *Os quarenta dias entre a ressurreição e ascensão de Cristo.* A informação que as Sagradas Escrituras prestam com respeito aos quarenta dias entre a ressurreição e ascensão de Cristo é, apenas, fragmentária. Depois de sua triunfante vitória sobre a morte, nosso Salvador já não andava em companhia dos seus discípulos como fazia nos dias de sua carne (Lc 24.44), ainda assim, lhes aparecia continuamente. (At 1.3; 1 Co 15.4-8) Conversava e comia com eles (Lc 24.41-43), e os convenceu de que era o Cristo, o Filho de Deus. (Jo 20.19-31)

d. *A ascensão de Cristo.* A ascensão de Cristo pode ser considerada em sentido mais lato, incluindo o seu assentar à direita de Deus (At 2.33,34; Ef 4.10), ou num sentido mais restrito, abrangendo unicamente a elevação visível de Cristo para o alto. (Lc 24.51; At 1.9-11) Neste artigo, empregamos o termo no sentido restrito.

Ao contrário da ressurreição, a ascensão ocorreu perante testemunhas. (At 1.9-14) Consistiu-se de uma deslocação do espaço para o alto (*motus localis*), até o Salvador ser recebido por uma nuvem. (At 1.9)

O céu ao qual Cristo ascendeu não é apenas o céu dos santos bem-aventurados (Jo 14.2: *domicilium beatorum ascensionis terminus ad quem proprius*), mas também a *mão direita de Deus. (coelum maiestaticum)* A direita de Deus não é um lugar definido, porém o seu poder onipotente, que enche os céus e a terra. (Mt 26.64; Êx 15.6; Hb 1.3; 8.1; 12.2; Sl 139.10; Ef 1.20-23)

A finalidade da ascensão foi: a) com respeito ao próprio Cristo, sua certificação, pública e triunfante como Salvador do mundo, ou entronização solene segundo a sua natureza humana (Jo 6.60-62); b) com respeito a todos os crentes, a mais gloriosa certeza de que também eles seguirão após Cristo para os céus. (Jo 14.2ss; 17.24)

Os reformados consideram o céu um espaço criado em que estaria encerrada a natureza humana de Cristo (*Christus comprehensus et circumscriptus*), de sorte que, segundo a sua natureza humana, não está presente, nem na Santa Ceia, nem em nenhuma outra parte fora do lugar celeste em que sua natureza humana foi enclausurada. At 3.21 *não* comprova o erro dos reformados. (cf. a *Fórmula de Concórdia,* Decl. Sól., VII, 119.)

Hollaz fornece a seguinte definição inteligente da ascensão de Cristo: "A ascensão é o glorioso ato de Cristo pelo qual, após ser ressuscitado, se transportou, segundo a sua natureza humana, por uma deslocação verdadeira, real, segundo deliberação voluntária de sua parte (*per liberam oeconomiam*) e, de modo visível, nuvens adentro e daí, de maneira invisível, para o interior do céu comum dos bem-aventurados e para o próprio trono de Deus, para que, havendo triunfado sobre os seus inimigos, pudesse ocupar o Reino de Deus (At 3.21), reabrir o paraíso fechado (Ap 3.7) e preparar para nós uma herança perpétua nos céus (Jo 14.2)." (*Doctr. Theol.*, p.380)

e. *O estar Cristo assentado à direita de Deus*. Visto que a direita de Deus é o seu poder e sua operação onipresentes (Sl 139.9,10; 118.15,16), o estar Cristo assentado à direita de Deus Pai é seu uso completo e constante da majestade divina comunicada à natureza humana para governo universal e glorioso no reino do poder, da graça e da glória. (1 Co 15.25,27; Sl 110.1; Hb 2.7,8) O assentar-se de Cristo à direita de Deus é, pois, sua exaltação, segundo a sua natureza humana, para domínio soberano e governo sobre todas as coisas. (Ef 1.20-23; 4.10; 1 Pe 3.22; At 3.21) (cf. a *Fórmula de Concórdia, Decl. Sól.*, VIII, 27)

Sobre a participação da natureza humana na operação onipotente da natureza divina nos estados de humilhação e exaltação, podemos anotar o seguinte: Embora a majestade divina (*doxa*) estivesse sempre na natureza humana depois da encarnação (Jo 1.14; Cl 2.9), ela se revelou de maneira peculiar através da natureza humana por ocasião da transfiguração. (Mt 17.1-8) Também a operação onipotente da natureza divina esteve sempre na natureza humana após a encarnação, mas se manifestou do modo mais glorioso depois de sua exaltação à direita do Pai.

O estar Cristo assentado à direita de Deus pode ser definido em todos os seus aspectos como "o maior grau de glória, no qual Cristo, o homem-Deus, após ser exaltado pela sua natureza humana ao trono da majestade divina, governa da maneira mais poderosa e por sua presença imediata todas as coisas nos reinos do poder, da graça e da glória do seu próprio nome, consolo e segurança da Igreja afligida." (Hollaz, *Doctr. Theol.*, p.381)

O conforto especial para o cristão que se prende ao assentar triunfante de Cristo à direita de Deus é expresso pela *Fórmula de Concórdia* nas seguintes Palavras (*Decl. Sól.*, VIII, 78ss): "Sustentamos [...] que também segundo a sua natureza assumida e com ela pode estar e está onde quer, e particularmente que se acha presente em sua Igreja e congregação na terra como Mediador, Cabeça, Rei e Sumo Sacerdote, não só em parte ou a meio, mas a inteira pessoa de Cristo, à qual pertencem ambas as naturezas, a divina e a humana; não só segundo a sua divindade, mas também segundo a sua natureza humana

assumida e com ela, conforme a qual é nosso irmão e nós somos carne da sua carne e osso dos seus ossos, como também instituiu a sua Santa Ceia para firme segurança e confirmação de que também segundo a natureza humana, consoante a qual tem carne e sangue, quer estar em nós, habitar, operar e ser eficaz."

f. *O segundo advento de Cristo*. A doutrina do visível e glorioso retorno de Cristo para o Juízo Final será considerado sob o título Escatologia, que é onde pertence.

C. A Doutrina do Ofício de Cristo (de Opere Sive Officio Christi)

A encarnação do Filho de Deus realizou-se para que se pudesse cumprir a obra da redenção determinada por Deus desde a eternidade. (Jo 17.4; 3.16; Mt 18.11; Lc 19.10; 1 Tm 1.15) A *Confissão de Augsburgo* declara (Art. III): "O Verbo, isto é, o Filho de Deus se fez ser humano, nascido da bem-aventurada virgem Maria [...] para ser a oblação não só pela culpa original, mas, ao mesmo tempo por todos os demais pecados e assim nos reconciliar com o Pai." Logo, tudo o que Cristo fez, no seu estado de humilhação como homem-Deus (Lc 1.30,31; Mt 1.21,25; Lc 2.21), e o que ainda faz como tal, em seu estado de exaltação, pertence ao seu divino ofício ou obra.

Acerca do ofício medianeiro de Cristo, escreve Quenstedt: "O ofício medianeiro consiste na função pertencente à inteira pessoa do homem-Deus e constituída de ações teantrópicas pelas quais Cristo executou perfeitamente e, ainda agora, executa em ambas as naturezas, com elas e por elas, por meio de aquisição e aplicação, todas as coisas que são necessárias à nossa salvação." (*Doctr. Theol.*, p.338) Expresso de maneira mais exata, a obra medianeira de Cristo abrange tudo o que ele fez para levar a efeito a nossa salvação e tudo o que ainda faz para pôr a salvação à disposição dos seres humanos.

Se for feita a pergunta: Desde quando Cristo exerce o seu ofício medianeiro? Responderemos: Não só a partir do momento de seu Batismo, que foi a iniciação solene em seu ministério público de mediação, mas a partir do exato instante de sua encarnação, visto que a sua concepção, nascimento, circuncisão, obediência final, etc., se cumpriram para salvação da humanidade pecadora e perdida. (Gl 4.4,5; 1 Jo 3.8)

Aqueles que têm para si que o Filho de Deus encarnou por razões que não fossem a redenção da humanidade (socinianos, pelagianos, SchLeiermacher, os teólogos modernos: "Cristo veio como segundo Adão para aperfeiçoar a criação"), contradizem a Escritura que ensina claramente haver Cristo vindo ao mundo unicamente para salvar os pecadores. (Jo 3.16; 1 Tm 1.15; 1 Jo 4.9,10)

Se se perguntar por que o *logos* esperou por mil anos para encarnar, não temos outra resposta na Escritura, senão que assim aprouve a Deus. (Gl 4.4,5)

Como Salvador do mundo pecador, Cristo teve de realizar três obras distintas: a) Teve de ensinar o caminho da salvação aos seres humanos. (Lc 4.18; Jo 1.18; Hb 1.1; Mt 17.5) b) Teve de reconciliar o mundo com Deus. (2 Co 5.18,19; Mt 20.28; Rm 5.10; 1 Jo 2.2) c) Teve de governar a Igreja como sua Cabeça e todas as coisas como rei soberano do universo. (Lc 1.33; Ef 1.20-23; Jo 18.33-37) Daí falarmos de um tríplice ofício de Cristo: a) o profético (*munus propheticum*), b) o sacerdotal (*munus sacerdotales*) e c) o real. (*munus regium*) O Messias foi, já no Antigo Testamento, descrito como divino Profeta, Sacerdote e Rei. (Dt 18.15-19; Sl 110; 2.6-12)

Todas as ações praticadas por Cristo, nosso profeta, sacerdote e rei, são *teantrópicas*; em outras Palavras, todas as coisas necessárias à nossa salvação são executadas por Cristo segundo *ambas* as naturezas.

Apesar de que os três ofícios jamais estivessem divididos ou separados em Cristo, perseveramos nessa classificação que acabamos de fazer (*munus triplex*) para fins de maior clareza na apresentação da obra de Cristo, embora alguns dogmáticos coadunem os ofícios profético e sacerdotal, obtendo, dessa maneira, apenas dois ofícios de Cristo.

C.1- O Ofício Profético de Cristo (de Munere prophetico)

1. O cumprimento Deste Ofício no Estado de Humilhação

Cristo, no seu estado de humilhação, não ensinou como fizeram os profetas de Israel, porém como o Profeta, por excelência, enviado por Deus. (*Propheta kat exochéen, Propheta omnibus excellentior*) (Lc 7.16; Jo 4.19; 6.14) Vale dizer: ensinou de modo imediato (*autoprosoopoos*) e com autoridade própria. (Jo 7.46; 1.18) Nosso Senhor não recebeu as suas doutrinas divinas por divina inspiração (2 Pe 1.21), porém as possuía como onisciente Filho de Deus. (Mt 23.8,10; Lc 24.19; 4.32; Mt 7.29; Jo 6.63) Também não possuiu seu conhecimento divino apenas segundo a sua natureza divina; porquanto, pela união pessoal (comunicação dos atributos), também a sua natureza humana participou da onisciência de sua natureza divina. (Cl 2.3,9) (*In Christo agitur Deus ipse nunere prophetico fungitur*. (Hb 1.2) Agostinho: "*Doctor doctorum Christus, cuius schola in terra et cathedra in coelo est.*"

Com respeito à *mensagem* que Cristo proclamou, a Bíblia declara nitidamente que a si mesmo se anunciou como aquele que salva do pecado, da morte e do poder do diabo. (Mt 4.17; Jo 6.40; 3.14,15; Mt 20.28; Jo 6.51-65) Como Paulo pregou Cristo, e este crucificado, como sua mensagem central

(1 Co 2.2; 2 Co 4.5), também nosso Salvador divino centralizou toda a sua pregação na doce verdade evangélica da salvação pela sua morte vicária. (Lc 18.31-34; Mt 16.21-23; Mc 8.27-33) Igualmente, como Paulo proclamou a salvação pela graça mediante a fé no Cristo crucificado e ressuscitado, assim também o próprio Cristo tornou público o Evangelho da salvação pela graça, mediante a fé nele. (Mt 11.28; Jo 6.29,32,33,35)

É verdade que nosso Senhor, como profeta que Deus despertou à semelhança de Moisés (Dt 18.15), também proclamou a Lei de Deus (Mt 5-7); contudo, não uma Lei nova (os modernistas), porém a mesma Lei moral que Deus promulgara no Antigo Testamento (Mt 22.34-40), cujo cumprimento é o amor. (Rm 13.10) O sermão da montanha (Mt 5-7) não foi uma Lei nova, mas apenas a explicação correta da Lei moral em contraposição às falsas interpretações dos escribas. O mandamento do amor era ensinado de modo tão claro no Antigo Testamento (Lv 19.18), que os judeus dos dias de Cristo o compreendiam perfeitamente. (Lc 10.27) O "novo mandamento" (Jo 13.34), só era novo no que diz respeito à sua peculiar aplicação aos seguidores de Cristo e aos motivos com que foi posto em vigor (Lutero: "novo pelos novos poderes espirituais); pois que os seus discípulos deviam amar-se uns aos outros à imitação do Mestre, em quem tinham fé.

Por oposição a todos os que erram nisso, afirmando Cristo ter sido essencialmente um novo legislador (pelagianos, arminianos, semipelagianos, modernistas, papistas: Cristo proclamou, como Lei nova, os conselhos evangélicos, *concilia evangelica*: castidade, pobreza e obediência), a Igreja declara com fundamento na Escritura: "Cristo foi realmente doutrinador da Lei, porém não um novo legislador." (*Christus quidem fuit legis doctor, sed non novus legislator.*) Embora Cristo pregasse também a Lei de Deus, a administração do seu ofício profético consistiu, especialmente, em sua proclamação do Evangelho da salvação mediante a fé no seu padecimento e morte vicários. (Jo 1.17)

2. O Cumprimento do Ofício Profético no Estado de Exaltação

Em seu estado de exaltação, Cristo já não proclama o Evangelho de modo imediato (*autoprosoopoos*), porém de modo indireto, pela obra ministerial da Igreja. (Jo 20.21; Mt 28.19,20; Mc 16.15,16; 2 Co 13.2,3; 2 Tm 1.9-11) Apesar disso, também em seu estado de exaltação, continua sendo o verdadeiro Profeta e Mestre de sua Igreja. (Cl 3.16; Ef 4.10-12) Desse modo, tão somente a sua Palavra deve ser pregada aos seres humanos. (Jo 8.31,32 1 Pe 4.11; 1 Tm 6.3-5) Todo aquele que prega sua própria sabedoria em vez da Palavra de Deus não é ministro cristão, mas falso profeta (*antíchristoi*), a quem os crentes devem evitar. (Mt 15.7-9; 7.15; Rm 16.17,18; 1 Jo 2.18) Dr. A. Strong diz com

acerto: "Toda profecia moderna que é verdadeira nada mais é do que a republicação da mensagem de Cristo, proclamação e exposição da verdade já revelada na Escritura." (*Syst.Theol.*, p.389) O mais insidioso e pernicioso de todos os falsos profetas é o papa em Roma, visto perverter a Palavra de Deus e contrariar o ofício profético de Cristo sob o pretexto de ser vice-rei e vigário do Senhor exaltado. Por essa razão, é o *Anticristo.* (*antíchristos kat exochéen*). (2 Ts 2.3ss)

Também no Antigo Testamento, o Filho de Deus, ou o *logos* preexistente, foi o verdadeiro mestre e profeta da Igreja; pois foi ele quem conversava com os santos da antigüidade e lhes revelou a verdade da salvação. A Escritura ensina esse importante fato, declarando: O Espírito de Cristo inspirou os profetas que profetizaram acerca da graça futura (1 Pe 1.10-12) e foi o Filho de Deus quem revelou as verdades salvadoras de Deus a Israel. (Jo 12.41; cf. Is 6.1ss; 1 Co 10.4) Lutero: "Quase que em toda a parte no Antigo Testamento, Cristo nos é revelado sob o nome de Deus." (S. L., 853)

C.2 - O Ofício Sacerdotal de Cristo (de Munere Sacerdotal)

A graça de Deus proclamada por Cristo como profeta ele mesmo a adquiriu como sacerdote dos seres humanos. Logo, os que negam o ofício sacerdotal de nosso Salvador ou pervertem a doutrina bíblica a esse respeito, têm de negar e perverter, igualmente, o seu ofício profético. Os racionalistas de todos os matizes que rejeitam a satisfação vicária de Cristo (*satisfactio vicaria*), não podem considerá-lo o verdadeiro profeta da graça e do perdão, mas são obrigados a considerá-lo apenas um moralista, que veio ao mundo para induzir os seres humanos a adquirirem a salvação por suas próprias obras e justiça. Em suma, se Cristo não é o sacerdote divino, também não é o profeta divino no sentido bíblico.

O ofício sacerdotal de Cristo, o qual é chamado sacerdote (*cohen leolam, hieréus megas, archieréus*), tanto no Antigo como no Novo Testamentos (Sl 110.4; Zc 6.13; Hb 5.6; 8.4; 10.21; etc.) é aquela obra pela qual o Filho de Deus reconciliou o mundo com Deus. (2 Co 5.19) As Escrituras descrevem tanto a maneira (*modus reconciliationis*) como o meio (*medium reconciliationis*) pelo qual se efetuou essa obra de graça. O testemunho sólido da Bíblia é no sentido de que Cristo se ofereceu ou deu a sua vida em resgate pelos pecados do mundo. (Jo 17.19; 1 Tm 2.6; 1 Jo 2.2; Jo 1.29)

Ao ofício sacerdotal de Cristo pertence, ainda, a sua intercessão, que será considerada mais adiante. Uma definição completa do ofício sacerdotal de Cristo é oferecida por Quenstedt, que escreve: "O ofício sacerdotal de Cristo compõe-se de duas partes, satisfação e intercessão. Pois, em primeiro

lugar, operou uma satisfação absolutamente perfeita por todos os pecados do mundo inteiro e obteve salvação. Em segundo lugar, intercedeu ansiosamente e ainda intercede e exerce mediação em prol de todos para aplicação da salvação adquirida. Que o Messias cumpriria estas funções de sacerdote, foi claramente predito. (Is 53.12)." (*Doctr. Theol.*, p.347)

De modo especial, o preço de resgate por nossos pecados (*pretium lytron*) foi o sangue de Cristo derramado no Calvário. (1 Jo 1.7; Hb 10.29; 13.20) A esse respeito, escreve Lutero: "O sangue que correu do lado de nosso Senhor Jesus é o tesouro de nossa redenção, o pagamento e a expiação dos nossos pecados. Porquanto por seu inocente padecimento e morte e por seu santo e precioso sangue, vertido sobre a cruz, nosso amado Senhor Jesus Cristo pagou nossa inteira dívida de morte e condenação eterna, na qual todos estamos por causa dos nossos pecados. O mesmo sangue de Cristo intercede por nós perante Deus e brada sem cessar a Deus: Graça! Graça! Perdoa! Perdoa! Indulgência! Indulgência! Pai! Pai! - obtém *divina graça, perdão dos pecados, justiça e salvação para nós*. Desse modo, o sangue de Jesus Cristo, nosso único mediador e advogado, clama incessantemente, de sorte que Deus Pai toma em consideração esse clamar e interceder de seu Filho amado e é gracioso conosco, pobres, e miseráveis pecadores. (Zc 9.11)" (Expos. de Jo 19.34; S. L., VIII, 965ss)

No Antigo Testamento, os sacerdotes ofereciam cordeiros e bodes pelos pecados do povo. (Hb 10.4) Cristo, porém, o grande Sumo Sacerdote (Hb 7.26,27) sacrificou-se a si mesmo, sendo sacerdote e sacrifício numa só pessoa. (Hb 9.12-14; Ef 5.2) (*Christus semetipsum sacrificavit*) Este é o tema áureo de toda a Bíblia: a mensagem da reconciliação (*hilasmós*) pelo santo sangue da vítima divina Jesus Cristo. (At 10.43; Lc 24.25-27)

Cristo cumpriu seu ofício sacerdotal, prestando perfeita obediência ao seu Pai, o qual, unicamente levado por amor, entregou seu Filho unigênito para redenção do mundo. (Jo 3.16; 1.29) A Escritura descreve convenientemente a obra redentora de Cristo como obediência a Deus. (*obedientia*) A obediência vicária de Cristo compreende em si: a) *obediência ativa* (*obedientia activa*), pela qual nosso divino substituto se sujeitou à obrigação da Lei de Deus, cumprindo-a por nós mediante a sua vida perfeita e santa. (Gl 4.4,5; Rm 5.19; Mt 3.15) b) sua *obediência passiva* (*obedientia passiva*), pela qual se submeteu à maldição da Lei, padeceu e morreu pelos pecados do mundo. (Hb 9.12; Ef 5.2; Is 53.4-6) Dessa maneira, por sua vida santa e morte inocente, Cristo nos adquiriu aquele mérito divino (*meritum Christi*) que é a nossa justiça perante Deus para a salvação. (Rm 3.22-25; 2 Co 5.19-21)

As preposições *antí*, *hypér* (Mt 20.28; 2 Co 5.14), traduzidas em Almeida para "por", não significam apenas "em benefício de", mas, da mesma forma: "em lugar de". Expressam o fato de haver Cristo padecido e morrido em nosso lugar, ou como nosso verdadeiro substituto. Lutero diz corretamente: "Cristo

padeceu a morte, maldição e condenação, precisamente como se ele mesmo houvesse transgredido toda a Lei e merecido cada sentença pronunciada pela Lei sobre os criminosos." (S. L., XII, 236)

Uma vez que, por sua perfeita obediência, pagou a penalidade de nosso pecado e expiou nossa culpa, Cristo libertou-nos também das terríveis conseqüências que o pecado nos fez sobrevir, tanto o original como o atual, tais como: a morte (2 Tm 1.10); o poder do diabo (Hb 2.14) o domínio do pecado (Tt 2.14); etc. Todas essas bênçãos espirituais infinitas estão contidas na expressão "a redenção da raça humana", que Hollaz define como "libertação espiritual, judicial e preciosíssima de todos os seres humanos, presos nas cadeias do pecado, da culpa, da ira de Deus e do castigo temporal e eterno, efetuada por Cristo, o homem-Deus, mediante a sua obediência ativa e passiva, a qual Deus, o juiz justíssimo, aceitou por graça como resgate (*lytron*), assim que a raça humana, introduzida na liberdade espiritual, pode viver para sempre com Deus." (*Doctr. Theol.*, p.346)

Sempre têm sido feitas objeções à doutrina escriturística da redenção da humanidade perdida mediante a perfeita obediência de Cristo (ativa e passiva) por parte do coração humano carnal, orgulhoso e imbuído de justiça própria. (1 Co 1.23) Enquanto alguns críticos negaram a necessidade e validez da obediência ativa de Cristo ("Como ser humano, Cristo obedeceu à Lei de Deus para seu próprio bem"; Anselmo, Epino), outros atacaram violentamente a necessidade e validez de sua obediência passiva. (o racionalismo, unitarismo, modernismo) No interesse da negação da satisfação vicária de Cristo, tem-se sustentado que *o termo redenção* (*apolytroosis*) significaria simplesmente libertação e não a compra de pecadores pelo pagamento de um resgate adequado, que *a idéia de satisfação* estaria em conflito com a gratuita remissão dos pecados e que *Deus não poderia transferir o crime* de um para o outro e punir um substituto inocente em lugar do ser humano culpado.

Todas essas objeções contrariam as claras doutrinas da Escritura, que ensina: a) que a redenção de Cristo foi realmente efetuada pelo pagamento do preço de seu sangue. (1 Co 6.20; 1 Pe 1.18,19; Gl 3.13; Ef 1.7; Tt 2.14; Hb 9.12,15; Ap 5.9); b) que a misericórdia de Deus exercida na remissão do pecado é realmente gratuita no sentido de que de nós nenhuma satisfação se requer; todavia não é gratuita *em absoluto*, visto requerer a satisfação de Cristo. (Rm 3.24; Ef 1.7); c) que Deus transferiu realmente os pecados do ser humano para Cristo e o puniu em nosso lugar. (Is 53.4-6; Jo 1.29; Gl 3.13)

Gerhard assim classifica as declarações escriturísticas que descrevem a obra sacerdotal de Cristo e, em particular, a sua satisfação vicária: a) Cristo é nosso Mediador (1 Tm 2.5; Hb 8.6; 9.15; 12.24); b) Cristo é nosso Redentor (Is 53.4-6; Lc 1.68; Rm 3.24; 1 Co 1.30; Ef 1.7; Cl 1.14; 1 Tm 2.6; Hb 9.12,15); c) Cristo é a propiciação (*hilasmós*) por nossos pecados (1 Jo 2.2; 4.10; Rm 3.24,25); d) por ele somos reconciliados com Deus (Rm 5.10,11; 2 Co 5.18,19; Ef 2.16;

Cl 1.20; e) Cristo deu a sua vida em *lytron kai antílytron* por nós (Mt 20.28; Mc 10.45; Tt 2.14; 1 Pe 1.18,19; Hb 9.15); f) Cristo foi feito pecado por nós (2 Co 5.21; Rm 8.3); g) Cristo fez-se maldição por nós (Gl 3.13); h) Cristo tomou sobre si os nossos pecados e o seu castigo (Is 53.4-6; Jo 1.29; 1 Pe 2.24); i) Cristo derramou o seu sangue por nossos pecados (Mt 26.28; 1 Jo 1.7; Hb 9.12); j) Cristo cancelou o escrito de dívida que era contra nós (Cl 2.14); k) Cristo resgatou-nos da maldição da Lei (Gl 3.13; 4.5); l) Cristo livrou-nos da ira de Deus (1 Ts 1.10); m) Cristo libertou-nos da condenação eterna (1 Ts 5.9,10); n) em Cristo somos justos e amados, (2 Co 5.21). (*Doctr. Theol.*, p.357)

Decorre daí que, se alguém nega a satisfação vicária que Cristo, na qualidade de Sumo Sacerdote designado por Deus, efetuou pelos pecados do mundo, nega o coração da mensagem bíblica da redenção. Afastem da Bíblia a obra expiatória de Cristo, e nada restará do Evangelho. É por essa razão que o ofício sacerdotal de Cristo constitui o verdadeiro âmago da Teologia cristã.

1. A Expiação Vicária (Satisfactio Vicaria)

A doutrina escriturística da redenção de Cristo efetuada para todos os seres humanos é conhecida, na terminologia eclesiástica, por satisfação vicária (*satisfactio vicaria*) ou expiação vicária. (*stellvertretende Genugtuung*) Sinônimos desse termo empregados na Escritura são: propiciação (*hilasmós,* 1 Jo 2.2); propiciatório (*hilastéerion*, Rm 3.25); reconciliação (*katallagée*, Rm 5.10; 2 Co 5.18); redenção (*apolytroosis* (Ef 1.7; Cl 1.14); resgate. (*lytron*, Mt 20.28) Todos declaram que a redenção de Cristo foi efetuada mediante pagamento de um preço adequado pelos cativos.

Particularmente, o termo *satisfação vicária* é empregado para exprimir as seguintes verdades: a) De acordo com sua perfeita justiça (*iustitia legislatoria, normativa*), Deus exige, de todos os seres humanos, perfeita obediência à sua Lei e, sobre todos os que não a cumprem, permanece a sua ira. (*iustitia vindicativa*) (Gl 3.10); b) Por sua perfeita obediência (*ativa e passiva*), Cristo satisfez as exigências da justiça divina em lugar dos seres humanos (Gl 4.4,5; 3.13; 1 Pe 3.18) e, dessa maneira, converteu a ira de Deus em graça, ou favor (Rm 5.10); c) Mediante a satisfação de Cristo, todos os seres humanos estão reconciliados com Deus. (2 Co 5.18-21) Vale dizer: Deus já não está irado com os pecadores e já não lhes imputa as suas transgressões, porém lhes perdoou graciosamente todos os seus pecados. (Rm 5.10,18,19)

A *Fórmula de Concórdia* acentua essa doutrina confortadora da seguinte maneira: "Visto que a obediência (como acima ficou dito) é de toda a pessoa, constitui perfeita satisfação e reconciliação do gênero humano, pela qual foi satisfeita a justiça eterna, imutável de Deus revelada na Lei, e é portanto nossa justiça, válida perante Deus, que vem revelada no Evangelho, sobre que se

firma a fé perante Deus, a qual Deus atribui à fé, conforme se acha escrito em Rm 5.19; 1 Jo 1.7; Hb 2.4; Rm 1.17." (*Decl. Sól.*, III, 57) A *Apologia* também diz assim: "A Lei condena todos os seres humanos; porém Cristo, por haver tomado sobre si o castigo do pecado e sido feito vítima por nós, sem pecado, eliminou este direito da Lei de acusar e condenar quantos nele crêem, pois ele mesmo é a propiciação deles, por cuja causa agora somos reputados justos. Todavia, uma vez que são reputados justos, a Lei não os pode acusar nem condenar, ainda que não tenham efetivamente satisfeito a Lei." (Art. III, 58)

2. Reconciliação Objetiva e Subjetiva (Reconciliatio Obiectiva, Subiectiva)

A reconciliação que Cristo efetuou pelo seu padecimento e morte vicários é chamada *reconciliação objetiva*. Essa cumpriu-se há quase dois mil anos atrás, quando nosso divino substituto morreu no Calvário. (2 Co 5.19,19; Rm 5.10) Visto que então estavam satisfeitas as exigências da justiça divina, a ira de Deus fora convertida em graça, e o perdão universal era proclamado a todos os pecadores. (Jo 19.30; Rm 5.16,18,19) Assim foi adquirida a reconciliação (justificação) sem qualquer obra ou mérito da parte do pecador, bem como a criação ocorreu sem a cooperação do ser humano. A reconciliação objetiva não é, pois, levada a efeito pela fé do ser humano, mas, pelo contrário, precisamente porque existe, o ser humano pode ser justificado pela fé.

A reconciliação objetiva, efetuada por Cristo mediante a sua morte, foi proclamada e oferecida publicamente por Deus ao mundo pela gloriosa ressurreição de Cristo; porque essa é a verdadeira absolvição ou justificação de todo o mundo. (Rm 4.25) A reconciliação ou justificação objetiva de todo o mundo é anunciada a todos os pecadores através do Evangelho, razão pela qual o Evangelho é chamado "a Palavra da reconciliação" (*logos tees katallagees*) (2 Co 5.19) Lutero escreveu: "O Evangelho é proclamação de Cristo, verdadeiro Deus e homem que, por sua morte e ressurreição, expiou os pecados de todos os seres humanos e subjugou a morte e o diabo." (S. L., XIV. 88)

Cada cristão se apropria, individualmente, da *reconciliação objetiva*, ou seja: da absolvição ou justificação de todo o mundo pecador, pela fé nas promessas evangélicas de perdão que, dessa forma, passa a ser *reconciliação subjetiva*. (2 Co 5.20) O pecador obtém o perdão que Cristo, por seu padecimento e morte, adquiriu para todos os seres humanos individualmente, pela fé. Pode-se, pois, definir-se a fé salvadora ou justificadora como confiança pessoal do pecador penitente na reconciliação efetuada para todo o mundo. A fé salvadora não justifica porque, de si mesma, pudesse reconciliar Deus com o ser humano, mas porque agarra e obtém a reconciliação que já existe e é oferecida gratuitamente no Evangelho a todos os pecadores. Diz a Apologia: "Fé propriamente dita é a fé que *anui à promessa.*" (Art. IV / II/, 113) E a

Fórmula de Concórdia: "A fé não justifica porque seja uma obra tão boa e uma tão bela virtude, mas porque, na promessa do santo Evangelho, agarra e abraça o mérito de Cristo." (*Decl. Sól.*, III, 13)

A distinção entre reconciliação (justificação) *objetiva e subjetiva* deve ser observada com cuidado; pois todo o que rejeita a reconciliação objetiva de Cristo não pode ensinar a justificação pela graça mediante a fé, sem as obras da Lei. Tão logo se negue a doutrina escriturística de que "Deus estava em Cristo, reconciliando consigo o mundo, não imputando aos seres humanos as suas transgressões" (2 Co 5.19), tem de seguir a doutrina da salvação pela justiça das obras (arminianismo, semipelagianismo, modernismo), visto que, nesse caso, é necessário o pecador reconciliar-se com Deus mediante suas boas obras. Do princípio ao fim, todo o conforto dos pecadores que esperam a salvação assenta-se na reconciliação objetiva que Cristo efetuou no Calvário. Sua própria reconciliação ou justificação subjetiva não é outra coisa, senão bendito fruto daquele admirável ato de amor.

3. Rejeição dos Erros Pertinentes à Satisfação Vicária de Cristo

A satisfação vicária de Cristo é repudiada por todos os que negam a ira condenatória de Deus (*iustitia Dei vindicativa*); pois, se Deus não tivesse se irado com o pecado do ser humano, não haveria necessidade da morte vicária de nosso Salvador. (cf. as idéias anticristãs dos unitários, modernistas, de Ritschl, Harnack, etc.) Algumas objeções de todos os racionalistas ao fato evangélico da redenção. ("Deus bem que poderia perdoar o pecado sem a morte de Cristo, por uma simples ordem de sua vontade soberana"; "É um conceito indigno de Deus considerá-lo tão irado em virtude do pecado, que Cristo tivesse de morrer unicamente para revelar o amor de Deus para com o ser humano"; "Seria um ato de injustiça da parte de Deus castigar o Salvador impecável pelo ser humano pecaminoso"; "A idéia de uma reconciliação de Deus mediante a satisfação vicária de Cristo é contrária à ética ou jurídica em demasia") Todas essas objeções são refutadas por passagens da Escritura que afirmam as verdades negadas pelos objetantes sob alegações racionalistas. (Is 53.4-6; 2 Co 5.18,21) Dentre os erros com que se rejeita a satisfação vicária de Cristo, totalmente ou em parte, enumeramos os seguintes:

a. *O erro da aceptilação. (acceptilatio)* A satisfação vicária de Cristo não foi em si suficiente, porém foi aceita como tal pela soberana vontade de Deus. *(per liberam / gratuitam / acceptationem*; Duns Scot, Calvino, os arminianos) (cf. Hb 9.11-14; 1 Jo 1.7; At 20.28; 2 Co 5.18-21)

b. *O erro da justiça das obras* ensinado nas suas diferentes formas e graus pelos pelagianos, semipelagianos, arminianos, sinergistas, modernistas, etc. Se é possível o ser humano adquirir, em parte ou

totalmente, a reconciliação pelas suas boas obras, não teria sido necessário que o Filho do homem se humanasse, padecesse e morresse em seu lugar. (Cf. Gl 3.10-13; Rm 8.3,4; etc) Quenstedt: *"Filius Dei non venisset nec humanan naturam assumpsisset, si homo in statu integritatis perstitisset."*

c. *O erro de negar-se a obediência ativa de Cristo.* (Anselmo, Parsimônio, os teólogos modernos) Se Cristo não tivesse cumprido a Lei em nosso lugar, nós mesmos a teríamos de cumprir e, dessa maneira, adquirir a salvação, ao menos em parte. (Cf. Gl 4.4,5; Rm 5.18)

d. *O erro segundo o qual Cristo, por seu padecimento e morte, teria pago* o preço do resgate a Satanás. *(Orígenes)* Segundo a Escritura, Cristo realmente se entregou a si mesmo em oferta e sacrifício, porém a Deus, para satisfazer os reclamos de sua justiça perfeita *(iustitia legislatoria et vindicativa)*. (cf. Ef 5.2; 2 Co 5.18-21)

e. *O erro segundo o qual Cristo teria efetuado a satisfação somente para os pecados dos eleitos.* (os calvinistas) (cf. 2 Co 5.18-21; 1 Jo 2.2; 1 Tm 2.6)

f. *Os erros compreendidos nas diversas teorias sobre a morte de Cristo que os racionalistas põem em substituição à* doutrina escriturística da satisfação vicária. 1) *A Teoria do Acidente*. A morte de Cristo foi um acidente tão imprevisto e inesperado quanto a morte de qualquer mártir. (os modernistas). (cf. Mt 16.21; Mc 9.30-32; Jo 10.17-18, etc.) 2) *A Teoria do Martírio*. Cristo entregou a sua vida em defesa de um princípio e uma verdade, assim como qualquer outro mártir. (os modernistas) cf. 1 Tm 2.6; 1 Jo 2.2). 3) *A Teoria do Exemplo Moral.* (teoria da influência moral, conceito da expiação como poder moral) A morte de Cristo exerce influência sobre a humanidade para progresso moral. O exemplo do seu padecimento abranda os corações humanos e contribui para que o ser humano se reforme, venha ao arrependimento e melhore as suas condições. (transformação de caráter, Horácio Bushnell). (cf. Rm 5.12-18; 1 Jo 1.7) 4) *A Teoria Governamental*. Deus pôs Cristo para exemplo de padecimento numa demonstração ao ser humano de que o pecado é afrontoso aos seus olhos; ou: O governo do mundo por Deus torna-lhe necessário mostrar a sua ira contra o pecado. (Hugo Grotius; *Teologia da Nova Inglaterra*) 5) *A Teoria Declaratória*. Cristo morreu para mostrar aos seres humanos o quanto Deus os ama. (Ritschl) Enquanto a morte de Cristo demonstra realmente o grande amor de Deus para com o ser humano caído, a finalidade de sua morte consistiu primeiramente em redimir a humanidade perdida. (Jo 3.16; 1 Jo 4.10) 6) *A Teoria da Garantia*. A reconciliação baseia-se, não na expiação do pecado por Cristo, mas na sua garantia de que conquistaria adeptos e venceria a sua iniqüidade. *(SchLeiermacher, Kirn, Hofmann)*

Todas essas teorias humanas acerca da expiação negam a satisfação vicária de Cristo e fundamentam-se no mesmo pensamento capital: salvação por obras, ou salvação mediante santificação pessoal.

g. *O erro da restauração. (apokatástasis)* Cristo morreu, também, pelos anjos apostatados, de sorte que também eles serão restaurados à santidade e perfeição, quando da consumação das coisas. (cf. Mt 25.41,46)

h. *O erro contido na missa papista,* cujo teor é a "repetição incruenta do sacrifício de Cristo, necessário à propiciação." Repudiamos a missa como negação blasfema da eficácia da redenção *única* de Cristo, completa e perfeita. (Hb 7.26,27; 9.12; 10.14; Jo 19.30)

4. A Intercessão Sacerdotal de Cristo

O ofício sacerdotal de Cristo compreende duas partes: a satisfação e a intercessão.

Já durante o seu estado de humilhação, Cristo intercedeu pelos seres humanos. *(intercessio terrestris)*. (Jo 14.16; 17.9; Hb 5.6-10) Quanto à natureza, as intercessões de Cristo dividem-se em duas classes: *intercessões gerais (intercessio generalis)* (Lc 23.24), feitas pelos seres humanos em geral; e intercessões especiais (*intercessio specialis*) (Jo 17.9ss), oferecidas pelos crentes.

Cristo, entretanto, continua sendo sacerdote também depois de sua exaltação. (Hb 7.24,25) Nesse estado, exerce o seu ofício sacerdotal, não com a repetição de sua obra expiatória (Rm 6.9,10; Hb 9.12-15; 7.26,27), porém intercedendo pelos eleitos de Deus. *(intercessio coelestis)* Essa intercessão perpétua do Cristo exaltado *não tem valor expiatório* (*intercessio Christi in statu exaltationis non est satisfactoria*), porém meramente aplicativo. *(intercessio Christi in statu exaltationis est applicatoria)*. (Hb 7.24,25; 1 Jo 2,1; Rm 8.34) Ela está relacionada com a congregação e conservação da Igreja, com a salvação dos eleitos. (*Christus est Mediator reconciliationis*) (Rm 8.34; Hb 7.25; 1 Jo 2.1)

Conforme a Escritura, a intercessão celestial de nosso glorioso mediador, tanto é real (*intercessio realis*), o que quer dizer que ele apresenta perpetuamente ao Pai o santo sangue que derramou pelos pecados do mundo (Chemnitz: *Ostendit vultui Dei, quae stigmata pro redemptione nostra accepit)* (Hb 9.12), como verbal. *(intercessio verbalis)* Isso quer dizer que efetivamente ele ora em favor dos seres humanos. (Hb 7.25; Rm 8.34; 1 Jo 2.1) Deve-se compreendê-lo de um modo condizente com o Senhor exaltado, que está assentado à direita de Deus. *(intercessio incomprehensibilis)*

Por oposição à intercessão do Espírito Santo (*intercessio Spiritus Sancti*) (Rm 8.26,27), o Cristo exaltado intercede como homem-Deus (*intercessio*

theandrikée) e baseado nos seus próprios méritos. (merito ipsius intercessoris) A intercessão do Espírito Santo, porém, (*intercessio theikée*, Rm 8.27, "segundo a vontade de Deus", *katá théon*) repousa sobre o fundamento da redenção de Cristo. (*merito alterius*) (Gl 4.4-6)

A intercessão constante do Salvador exaltado à direita de Deus dá ao cristão a mais firme certeza de sua salvação final. (Rm 8.34-39)

Os unitários (*modernistas*) negam a satisfação vicária de Cristo e, conseqüentemente, repudiam a intercessão de Cristo, que se fundamenta na sua expiação. Na opinião dos unitários, a única função de Cristo, na qualidade de sacerdote, é, mediante preceitos e exemplo, inspirar os seres humanos a ser seus próprios salvadores. Os papistas suplementam a obra intercessora de Cristo com as intercessões e os méritos dos santos e, dessa forma, negam a verdade escriturística de que Cristo é o único mediador entre Deus e o ser humano. (1 Tm 2.5,6)

5. O Ofício Real de Cristo (De Numere Regio)

O ofício real de Cristo é descrito em todas as passagens das Sagradas Escrituras em que se diz que, no tempo, lhe foi comunicado domínio universal. (Ef 1.20-23; Mt 11.27; 28.18; Sl 2.6,8; 8.6; 1 Co 15.27; etc.) O caráter universal do regime de Cristo vem declarado na Escritura de modo enfático; porquanto ensina, com muita clareza, que o domínio do Filho do homem se estende a *todas as nações e povos* (Dn 7.13,14); *a todas as coisas na terra, no ar e no mar*; e *mesmo aos inimigos de Cristo*. (Sl 110.2) Em síntese, nada fica excluído do reinado glorioso de Cristo, salvo o próprio Deus. (1 Co 15.27) Daí o ofício real de Cristo ter sido definido corretamente como "função teantrópica de Cristo, pela qual controla e governa todas as criaturas existentes nos reinos do poder, da graça e da glória, com infinita majestade e poder, segundo ambas as naturezas, divina e humana. (Esta última conforme se acha exaltada à direita da majestade.)" (Quenstedt)

Também em seu estado de humilhação, Cristo foi verdadeiro rei, que possuía e exercia o poder divino, não apenas segundo a sua natureza divina (de modo essencial), mas também segundo a sua natureza humana (por comunicação), conforme ficou demonstrado no artigo do segundo gênero de comunicação dos atributos. (*genus maiestaticum*) A Escritura atribui governo a Cristo encarnado (Is 9.6); realeza (Jo 18.37); poder divino (Mt 28.18), etc. Em grau absoluto, vale dizer, do mesmo modo ao próprio Deus. Todavia, nosso Salvador não exerceu o emprego perfeito e constante do domínio divino comunicado à natureza humana até a sua exaltação à direita de Deus. (Ef 1.20-23; 4.10; Fp 2.9-11)

Baseados em passagens claras da Escritura, nossos dogmáticos falam de um Reino tríplice de Cristo, *do poder, da graça e da glória*. Contudo, não se deve tomar essa divisão tríplice como se houvesse três reinos separados, governados por nosso Senhor. Na realidade, o domínio de Cristo é um só, embora se exerça em esferas diferentes, de acordo com o caráter diverso de como são governados. (*Pro diversa ratione eorum, quos rex Christus sibi subiectos respicit et diversimode gubernat.* Baier) Assim Cristo exerce o seu reinado sobre todos os incrédulos, os anjos apóstatas e as criaturas irracionais mediante seu poder onipotente *(regnum potentiae)*. (Sl 2.9ss; 45.5; 97.7,10; 1 Tm 6.14-16; Ap 17.14)

De um modo geral, todas as criaturas, *como tais,* pertencem ao reino do poder de Cristo, porque o *regnum potentiae* consiste essencialmente no reino da natureza. *(regnum naturae)*

Ele governa todos os que, em fé sincera, aceitaram o Evangelho da reconciliação de Cristo. (1 Co 15.1) Esse governo acontece mui graciosamente através de sua Palavra revelada *(regnum gratiae)*. (Jo 8.31,32) Ao reino da graça pertencem apenas os que foram justificados pela fé, que, pela fé, são membros verdadeiros da Igreja Cristã na terra. *(ecclesia militans)*. (Rm 5.1,2; At 5.14) Enquanto Satanás opera em todos os incrédulos como "filhos da desobediência" (Ef 2.2), o Cristo exaltado exerce o seu gracioso poder sobre os que o reconhecem como seu Senhor pela fé. (Jo 14.23)

Todos os crentes verdadeiros que, nesta vida, estiveram sujeitos a Cristo em seu reino da graça, serão, para sempre, súditos seus no reino da glória (*regnum gloriae*), que é a continuação do reino da graça em perfeição. (At 7.55,56; 1 Pe 5.4; 1 Jo 3.2) Os que aderiram à Igreja Militante (*membra ecclesiae militantis*) (Rm 8.17), serão, então, membros da Igreja Triunfante. *(membra ecclesiae triumphantis)* (Rm 5.2; Jo 17.24) O peso real da pregação cristã reside no fazer ver as bênçãos inestimáveis do reino da graça de Cristo e a felicidade indescritível do seu reino da glória. A finalidade da pregação cristã consiste em tornar os pecadores participantes da vida eterna e enchê-los do desejo ardente do céu. (1 Co 1,7; Rm 8.23; Tt 2.13; 2 Pe 3.13; Fp 3.20)

Neste mundo, o reino do poder serve ao reino da graça. (Mt 28.18; Rm 8.28) Em ambos os reinos, o mesmo Senhor governa todas as coisas para sua glória (Ef 1.20-23), com o mesmo poder infinito (Ef 1.19; 1 Pe 1.5), sustentando o mundo presente por causa dos seus eleitos (Mt 24.22; 2 Pe 3.9) e protegendo a sua Igreja Militante contra todos os assaltos das portas do inferno. (Mt 16.18)

É necessário distinguir-se o reino da graça do reino do poder. A Escritura, igualmente, faz essa distinção (1 Jo 3.2; Rm 8.24,25), embora, formalmente, ambos não se possam separar. (Jo 5.24; 3.36; Cl 3.2-4; Gl 4.26) São uniformes quanto a possuírem o mesmo Senhor e as mesmas bênçãos da graça divina, porém diferem *com respeito à maneira de perceber as coisas divinas;* pois,

enquanto no reino da graça, todo conhecimento divino é mediato, isto é, se obtém pela fé numa Palavra (*cognitio abstractiva*) (Jo 8.31,32), no reino da glória ele é imediato, isto é, se recebe mediante visão beatífica (*cognitio intuitiva*) (1 Co 13.12); e *com respeito às diversas condições externas dos membros de ambos os reinos;* pois, enquanto a condição da Igreja Militante é de angústia e tribulação (At 14.22), a da Igreja Triunfante é de glória suprema. (Ap 7.17; 21.3,4)

A doutrina do ofício real de Cristo é artigo de fé; isso quer dizer que, baseados na Escritura, *cremos* que Cristo governa com glória nos seus reinos do poder, da graça e da glória. No reino do poder, realmente vemos os objetos do reinado de Cristo, contudo não o cetro governativo. (Hb 2.8) Na realidade, muitas vezes, a impressão é que Satanás governa este mundo, e não Deus. No reino da graça de Cristo, os meios são perceptíveis, porquanto ouvimos o Evangelho e vemos os elementos externos dos sacramentos. O reino, porém, nos é invisível, por ser interno, ou seja, por estar nos corações dos seres humanos. (Lc 17.20,21; 1 Pe 2.5) Apesar da oposição do diabo (Mt 16.18), dos falsos mestres (2 Tm 2.17-19) e do mundo (Jo 16.33), cremos que a Igreja Cristã, ou o reino da graça, existirá na terra até a consumação do século. (Mt 28.20) O reino da glória, que será revelado no dia determinado pelo Senhor mesmo (At 1.7), constitui, no entanto, o objeto da mais devotada esperança do cristão. (1 Jo 3.2; Rm 5.2; 8.24,25) O cristão espera continuamente sua vinda e roga por ela ardentemente. (Fp 3.20)

6. Erros Acerca do Ofício de Cristo

Com respeito ao ofício real de Cristo, afastam-se da verdade divina todos quantos negam a doutrina escriturística acerca da sua pessoa e da sua obra divina. Dentre os muitos que erram, mencionamos os seguintes:

a. Os papistas e reformados, que separam a natureza humana da divina com a negação da comunicação dos atributos e consideram Cristo rei unicamente segundo a sua natureza divina. (Mt 28.18; 11.27; Fp 2.9-11)

b. Os quenóticos modernos, que negam a realeza divina de Cristo em seu estado de humilhação e sustentam que Cristo, ao encarnar, se esvaziou completamente (*ekénoosen*) dos atributos divinos da onipotência, onisciência e onipresença. Nesse caso, Cristo não poderia ser rei, nem segundo a sua natureza divina. (Cl 2.3,9; Jo 1.14)

c. Os subordinacianos, que negam ser Cristo, segundo a sua natureza divina, consubstancial (*homoóusios*) com o Pai e o excluem do eterno regimento divino, ao passo que a Escritura lhe atribui domínio eterno. (Lc 1.33; Ef 1.21) A sujeição de que Paulo fala em 1 Co

15.27,28 se refere à mudança do presente modo de governo de Cristo, que é mediato e oculto, em um modo de governo imediato, revelado e comum tanto a Cristo como ao Pai e ao Espírito Santo.

d. Todos os que repudiam o governo de Cristo em sua Igreja pela substituição da Palavra e das ordenações de Cristo por doutrina e ordenanças humanas (Mt 23.8; 15.9) como, por exemplo, todos os falsos profetas (1 Jo 2.18) e, sobretudo, o papado (2 Ts 2.4), ou seja, o Anticristo.

e. Todos os que confundem o *regnum naturae* e o *regnum gratiae,* ou seja, o Estado e a Igreja. (papistas, reformados e outros entusiastas)

f. Os quiliastas ou milenaristas, que ensinam o estabelecimento de Cristo de um domínio que não é nem reino da graça, nem reino da glória, porém uma caricatura de ambos, a saber, um reinado de mil anos de duração que o precederá ou virá após o seu segundo advento. (pré-milenaristas; pós-milenaristas) Repudiamos a fantasia do milenarismo, porque, contrariamente à Escritura, *converte o reino espiritual de Cristo num reino visível ou terreno;* e *dirige a esperança de todos os cristãos, não para a glória perfeita do céu* (1 Co 1.7; Fp 3.20,21; Jo 17.24), mas para uma futura glória terrena, a qual a Escrita claramente repudia. (Mt 24.1-42)

g. Todos os modernistas, que negam a satisfação vicária de Cristo; porque, se Cristo não é o grande Sumo Sacerdote, também não é o glorificado e exaltado rei dos céus e da terra. O Cristo do modernismo não passa de simples ser humano, que jamais poderia governar com poder à direita de Deus.

h. Todos os defensores da justiça das obras (papistas, arminianos, etc.); porquanto, todos os que procuram justificar-se mediante a Lei, caíram da graça (Gl 5.4) e, conseqüentemente, não podem reconhecer em Cristo seu gracioso e glorioso rei. Os que repudiam o *regnum gratiae* de Cristo têm de, igualmente, repudiar o seu *regnum gloriae*. Lutero: "Todos os que não têm Cristo por seu rei e não estão adornados com sua justiça, estão e, para sempre, estarão no reino do diabo, em pecado e morte." (S. L., V, 148)

A Doutrina da Soteriologia
(Soteriologia)

A finalidade da doutrina da soteriologia é demonstrar como o Espírito Santo aplica ao pecador individualmente a bendita salvação que Cristo adquiriu para toda a humanidade por sua satisfação vicária. O tópico é considerado sob vários títulos: A apropriação da salvação, *Applicatio Salutis a Christo Acquisitae*; A graça apropriada do Espírito Santo, *Gratia Spiritus Sancti Applicatrix*; O plano da salvação, *Via Salutis*, *Ratio Consequendi Salutem*; A ordem da salvação, *Ordo Salutis*, etc. Em alemão, emprega-se a seguinte terminologia: *Die Heilsaneignung; Der Heilsweg; Die Heilsordnung; Die aneignende Gnade des Heiligen Geistes*, etc.

Um exame geral da doutrina da soteriologia abrange as seguintes verdades: A salvação ou perdão dos pecados, que Cristo obteve para todos os homens mediante a sua satisfação vicária (Lc 1.77; Rm 5.10; 2 Co 5.19) e é oferecida ao pecador nos meios da graça, isto é, no Evangelho e nos sacramentos. (2 Co 5.19; Lc 24.47) Por meio desse oferecimento muito gracioso e eficaz do perdão, opera-se a fé no coração do pecador (Rm 10.17), que aceita ou se apropria dos méritos de Cristo ofertados nos meios da graça.

Os meios da graça desempenham, assim, uma dupla função: oferecem e conferem o perdão (*media oblativa sive dativa*) e produzem a fé (*media operativa sive affectiva*) *Media dadiva ex parte Dei gignunt fidem sive medium leeptikón ex parte hominis.*

Ao criar a fé no coração do pecador por sua onipotência (1 Co 2.14; Ef 1.19,20), o Espírito Santo o converte e justifica. (At 16.31; Rm 5.1ss) O pecador já não foge de Deus, porém volta-se para ele como para seu Senhor reconciliado e gracioso. (At 11.21)

Tão logo o pecador tenha aceito, pela fé, o perdão total de Deus ou a justificação objetiva, o perdão se torna efetivo no seu caso. O mesmo está, pois, pessoalmente justificado. (justificação subjetiva) Ao aceitar a justiça de Cristo, o pecador a fez sua e é, portanto, considerado justo perante Deus. (Rm 4.3; Sl 32.1,2)

A justificação (um ato forense, não medicinal) sucede somente por graça, sem obras. (Rm 3.28) Dá ao crente a posse de todos os méritos e bênçãos adquiridos pela obediência perfeita de Cristo. O pecador justificado entrou no *estado de graça e paz (status gratiae, status pacis)*, no qual está certo de sua

salvação presente e da final. (Rm 5.1-5) A sua salvação final é garantida pela graça e verdade divinas. (Rm 5.1-11; 8.38,39; 1 Co 1.8,9) "Porque a justificação apenas é coisa prometida de graça, por causa de Cristo, razão por que sempre é recebida diante de Deus pela fé somente." (Ap., Art. IV, 217)

A justificação efetua a união mística (*unio mystica*), pela qual a Santíssima Trindade, em particular o Espírito Santo, habita no crente. (Gl 3.2; Ef 3.17; Jo 14.23; 1 Co 3.16; 3.19) A *unio mystica* constitui um habitar peculiar, distinto da presença geral de Deus em todas as criaturas (*unio generalis*), visto que Deus habita *essencialmente* no crente. Assim mesmo não é uma transformação panteísta da essência do crente na essência de Deus. É resultado da justificação, não sua causa. (Gl 3.2; Ef 3.17)

A justificação produz a santificação. Ensinar que a santificação produz a justificação é defender o erro básico papista da justificação pelas obras. (Rm 7.5,6; 2 Co 3.6; Gl 2.20; 3.2,3; Rm 3.28)

A justificação transforma o pecador em membro da Igreja Cristã (*regnum gratiae*) (Ef 1.17-23; At 4.4; 2.41) e do reino da glória (*regnum gloriae*) (Lc 23.43; Jo 11.25)

As Sagradas Escrituras ensinam, também, nessa conexão, que devemos a posse e o usufruto de todas essas bênçãos à eterna eLeição da graça. (Ef 1.3ss; Rm 8.28-30; 2 Tm 1.9; At 13.48)

Na *ordo salutis,* deve-se observar corretamente a relação dos diversos artigos da doutrina entre si. A satisfação vicária de Cristo e a reconciliação de Deus com o mundo formam a base de todos os ensinamentos soteriológicos, enquanto o artigo da justificação do pecador pela fé constitui o artigo central e cardinal da religião cristã. A santificação sucede à justificação como seu *efeito*. Todas as demais doutrinas da Escritura estão para com a justificação *sola fide* na relação entre causa e efeito, *antecedens et consequens*. Precisamente aqui reside a diferença fundamental entre a religião cristã e todas as religiões de feitura humana. O Cristianismo ensina que a santificação é efeito da justificação pela graça mediante a fé. Todas as religiões de origem humana invertem o processo e ensinam a justificação pelas obras ou pela santificação.

Lutero diz: "*In corde meo iste unus regnat articulus, scilicet fides Christi, ex quo, per quem et in quem omnes meae diu noctuque fluunt et refluunt theologiae cogitationes.*" (Ed. Erl., I, 3. Cf. *Christl. Dogmatik,* II, 473-503; também Dr. Engelder, *Dogmatical Notes*)

A Doutrina da Fé Salvadora
(De Fide Salvifica)

1. A Necessidade da Fé

Por meio de sua satisfação vicária (*satisfactio vicaria*), Cristo adquiriu, para a humanidade culposa e condenada, reconciliação perfeita com Deus (*reconciliatio, katallagee*), visto que cumpriu as exigências da Lei divina em lugar da pessoa e fez satisfação pelos pecados do mundo. (*obedientia activa, obedientia passiva*) Deus é, pois, gracioso em Cristo para com todos os pecadores e absolve-os de toda culpa. (*justificação objetiva, iustificatio obiectiva*)

Deus anuncia esse fato ao mundo pelos meios da graça estabelecidos (a Palavra e os sacramentos) e, ao mesmo tempo, requer a fé na mensagem da reconciliação. (2 Co 5.19-21; At 2.28; 16.31; 10.42,43; 13.39; 26.27-29) É vontade expressa de Deus que todas as pessoas se apropriem, pela fé, da graça salvadora obtida para eles pelo Salvador designado por Deus. (Mc 1.14, 15; At 16.31) Os que recusam crer na reconciliação efetuada por Cristo se perdem, embora o fato de, também para eles, se haver obtido a salvação. (Mc 16.15,16; Jo 3.16,18,36; 2 Pe 2.1) Por essa razão, afirmamos ser a fé necessária à obtenção da salvação (*necessitas fidei ad salutem consequendam*) As opiniões racionalistas de que Deus seria gracioso aos pecadores sem a satisfação vicária de Cristo, e a pessoa poderia obter a vida eterna por suas próprias obras ou boa conduta (modernistas) são enfaticamente negadas pela Escritura. (Gl 3.10; 5.4) As Sagradas Escrituras conhecem apenas um caminho à salvação, a saber, pela graça, mediante a fé na redenção de Cristo. (Rm 3.22-25)

Os nossos dogmáticos têm, pois, razão ao declararem que a salvação é perfeita quanto ao que respeita à sua aquisição e intenção (*ex parte Dei*), porém não no que tange à sua aplicação por parte do homem (*ex parte hominis*), porquanto isso deve ser efetuado pela fé. *Salus perfecta est quoad acquisitionem et intentionem, non quoad applicationem, quae fide fieri debet*. O sentido dessa afirmativa é que a salvação foi obtida para todos os seres humanos, mas que o pecador tem de apropriar-se dela individualmente pela fé. (Mc 16.15,16) *Fides ex parte hominis ad salutem consequendam necessaria est.*

2. A Natureza da Fé Salvadora

Se mantivermos firme que a salvação foi ganha para toda a humanidade mediante a satisfação vicária de Cristo e que essa salvação é oferecida a todos

os seres humanos através dos meios da graça, deve ficar claro o que define a natureza da fé salvadora.

a. Fé salvadora não é a *crença geral* na existência de Deus ou na Lei de Deus; porquanto os gentios também têm essa crença. (Rm 1.19-20) A fé salvadora também não é mera noção das verdades gerais do Evangelho (*notitia historica*) ou simples assentimento às mesmas (*assensus historicus*), isto é, que Cristo viveu e morreu pelos seres humanos. Essa fé (*fides historica, fides generalis*) também se encontra nos demônios (Lc 4.34; Tg 2.19) e nos incrédulos (Jo 8.43,45) Assim, fé salvadora (*fides qua iustificans*) também não é mero conhecimento dos ensinamentos da Bíblia em geral, nem simples assentimento aos mesmos (romanistas, arminianos, unitários) A Lei, por exemplo, não é o objetivo da fé salvadora, visto que os pecadores são justificados sem as obras da Lei. (Rm 3.28; Ef 2.8,9) A "Escritura em geral" também não é o objeto da fé salvadora, embora os verdadeiros crentes aceitem toda a Bíblia como Palavra de Deus; visto que a mesma testifica que o pecador é justificado perante Deus apenas por sua confiança na expiação objetiva efetuada por Cristo. (Rm 3.24) Mesmo sendo verdade que nenhuma pessoa que rejeite a Palavra inspirada de Deus possa salvar-se, é, também, verdade que a justificação do ser humano sucede unicamente mediante sua confiança pessoal nas promessas divinas do Evangelho. *Fides salavifica (iustificans) est certa persuasio de venia peccatorum per Cristum obtinenda.*

b. A fé salvadora (*fides iustificans*), é, por conseguinte, confiança pessoal (*fides specialis*) ou confiança cordial (*fiducia cordis*) na maravilhosa mensagem do Evangelho segundo a qual Deus, por amor de Cristo, é gracioso a todos quantos crêem no sangue expiatório de seu Filho, vertido no Calvário pelos pecados do mundo. (Gl 2.20; 1 Jo 1.7) Daí a fé salvadora se achar somente no coração que diz: "Creio que Jesus Cristo [...] é meu Senhor. Pois me remiu a mim, ser humano perdido e condenado, me resgatou e me salvou de todos os pecados, da morte e do poder do diabo, não com ouro ou prata, mas com seu santo e precioso sangue e sua inocente paixão e morte." Em outras palavras, a fé salvadora tem por objeto o perdão dos pecados adquirido pela obediência perfeita de Cristo e agora oferecido a todos os pecadores no Evangelho. (Mc 16.15,16; Lc 24.47) Todo aquele que despreza o gracioso oferecimento que Deus faz do perdão por amor de Cristo perecerá na incredulidade, ainda que dê sua aprovação à Lei divina e à "Escritura em geral". Lutero: "Nisto deves fiar-te com perseverante confiança, que Cristo morreu por teus pecados; tal fé te justifica." (S. L., VIII, 1376)

Para mais completa descrição da fé salvadora, nossos dogmáticos disseram:

a) A fé salvadora é sempre *fides specialis*, ou seja, fé especial pela qual o indivíduo crê que, por amor de Cristo, os seus pecados são perdoados. A própria natureza da promessa geral de Deus no Evangelho reclama essa aplicação individual. (Gl 2.20; Jó 19.25) A Igreja de Roma proíbe essa aplicação como presunçosa. (cf. Concílio de Trento, Sess. VI, Cân. 14)

b) A fé salvadora é sempre *fides actualis*, ou *apreensão* da promessa divina *por um* ato do intelecto e da vontade. Para *fides actualis* encontram-se termos sinônimos na Bíblia Sagrada. (Is 55.5,6; Jo 6.44; Gl 3.27; Mt 11.21,28) Os teólogos escolásticos definiram a fé como "hábito ocioso" (*otiosus habitus*) Lutero condenou essa definição como "simples monstruosidade de expressão, que eles mesmos não entenderam". (*"blosse Wortungeheuer, die sie selbst nicht verstanden haben"*.) Também a fé fraca e o anelo pela graça em Cristo devem ser considerados *fides actualis* ou fé que se ocupa diretamente com a promessa divina estampada no Evangelho.

c) A fé salvadora não é, em todos os casos, *fides reflexa*, fé reflexa, discursiva, pela qual o crente reflete na sua fé e dela está consciente. A fé das crianças é verdadeira. (Mt 18.6) Embora falte a *fides reflexa*; possuem *fides specialis*, que é *fides actulalis*, que é *fides directa*. (cf. Dr. Engelder, *Dogmatical Notes*; *Christl. Dogmatik*, II, 508ss)

Hollaz faz distinção correta entre fé especial e fé geral como segue: "É fé geral a fé pela qual o homem crê [...] verdadeiras todas as coisas que são reveladas na Palavra de Deus. Dessa espécie de fé não falamos agora, porque tratamos da fé como meio de salvação [...] Fé especial é a fé pela qual o pecador a si mesmo se aplica individualmente às promessas universais referentes a Cristo, o Mediador, e a graça de Deus acessível por seu intermédio. O pecador crê que Deus deseja ser-lhe propício e perdoar-lhe os pecados em virtude da satisfação de Cristo efetuada pelos seus pecados e os de todos os homens." (*Doctr. Theol.*, p.419) Da mesma forma, também, a *Confissão de Augsburgo* (Art. XX, 23) diz: "Os homens também são advertidos de que aqui a palavra 'fé' não significa apenas conhecimento histórico, tal como existe nos ímpios e no diabo. Significa, porém, fé que não crê unicamente na história, mas também no efeito do que aconteceu, a saber [...] que por Cristo temos graça, justiça e remissão dos pecados." A *Apologia* diz (Art. XIII, 21): "E aqui falamos da fé especial, a qual crê a presente promessa, fé que não crê apenas em geral existir Deus, mas que crê ser oferecida a remissão dos pecados."

Pelo que foi dito acima, está claro por que a Lei deve ser excluída como objeto da fé salvadora. A Lei divina tem promessas de graça relacionadas com ela, mas promete vida e salvação à base de seu completo cumprimento, como

recompensa ao mérito pessoal. (Lc 10.28; Gl 3.12) Se se fizer a objeção de que, na Bíblia, a própria fé é chamada obediência (*hypakode*) (Rm 1.5; At 6.7), responderemos que a fé realmente é obediência, todavia não à Lei, mas ao Evangelho. (Rm 10.16) A fé é obediência porque aceita as graciosas promessas de Deus feitas no Evangelho. Contudo, a obediência ao Evangelho e a obediência à Lei são antagônicas; pois a primeira exclui as obras dos seres humanos (Gl 2.16), ao passo que a segunda as exige. (Gl 3.12) Esse é o motivo por que a Lei não pode ser objeto da fé. Os que fazem da Lei objeto da fé, ou definem a fé salvadora como obediência à Lei divina, ensinam a salvação por obras e deslizam para o paganismo. Negam a verdadeira essência do Cristianismo, a saber, a doutrina fundamental da salvação pela graça.

É verdade que a fé salvadora se apropria da graça de Deus em Cristo e manifesta-se em pronta aceitação da Palavra de Deus e em constante obediência à Lei. Essas manifestações, porém, não constituem a causa da salvação. São antes os frutos e provas de que no coração existe (Jo 8.47; 13.35) a fé verdadeira, que justifica e salva sem obras. (Rm 3.28; Ef 2.8,9)

Os papistas negam que a fé seja essencialmente (*formaliter*) confiança do coração (*fiducia cordis*) ou sincera confiança na graça de Deus oferecida no Evangelho a todos os pecadores por amor de Cristo. O Concílio de Trento declara (Sess. VI, Cân. 12): "Se alguém disser que a fé justificadora nada mais é que confiança (*fiducia*) na divina compaixão que perdoa pecados por amor de Cristo, ou que somos justificados unicamente por tal confiança, seja anátema."

No entanto, o ensinamento que se anatematiza aqui, a saber, que a fé salvadora é essencialmente *fiducia cordis*, é doutrina expressa da Escritura. (Rm 4.3-5; 10.9) A expressão "crer em" (*pisteuein eis ton hyion*, Jo 3.16,18,36; *eis Christon*, Gl 2.16) significa "depositar a sua confiança em", "ter confiança em" o Filho ou Cristo.

A *Apologia* está certa quando diz (Art. IV, 304): "Assim a fé não é tão-somente conhecimento no intelecto, mas ainda confiança na vontade, isto é, querer e receber o que se oferece na promessa, a saber, a reconciliação e remissão dos pecados." E novamente (Ap. Art. IV, 48): "A fé que justifica não é somente notícia histórica; é assentir à promessa de Deus, na qual se oferecem, gratuitamente, a remissão de pecados e a justificação por causa de Cristo." Onde quer que se repudie a doutrina escriturística de que a fé seja essencialmente fé ou confiança nas promessas do Evangelho, necessariamente sucederá a doutrina pagã da justiça da obras.

3. Acerca dos Termos "Conhecimento", "Assentimento" e "Confiança"

Visto que a fé tem sentido descrito como sendo conhecimento (*notitia*), assentimento (*assensus*) e confiança ou *crédito* (*fiducia*), torna-se necessário

explicar esses termos e dar a relação de um com o outro. O que segue pode servir à elucidação da terminologia:

a. Se conhecimento e assentimento são concebidos como fé histórica (*fides historica*), não constituem realmente parte da fé salvadora; pois que também os demônios e incrédulos têm ambos. A respeito da fé histórica, ou de uma fé tal que apenas conhece e considera a "história" de Cristo, escreve Lutero (SI, 126): "É uma obra natural, sem a graça." "De semelhante fé não fala a Escritura, a Palavra de Deus", isto é, ao tratar da fé salvadora.

Contudo, embora a *fides historica* não forme parte da fé salvadora, é condição prévia necessária à fé salvadora. As Sagradas Escrituras geram a fé salvadora somente nos corações que conhecem e compreendem o Evangelho de Cristo. (Rm 10.17) A chamada "fé implícita" (*fides implicita, fides carbonaria*) dos papistas, segundo a qual o "crente" crê "o que a Igreja ensina", embora mesmo ignore a doutrina, é um disparate. Sem conhecimento, não é possível haver fé verdadeira. Ao enviar os seus apóstolos a fazer discípulos de todas as nações, Cristo lhes ordenou expressamente que pregassem o Evangelho a toda criatura. (Mc 16.15,16; Mt 28.19,20) Demonstrou, assim, que a fé salvadora deve fundamentar-se no conhecimento do Evangelho. Com muita propriedade, o dogmático luterano Scherzer escreve: "Mente quem diz crer no que a Igreja ensina, se não sabe o que ela ensina. Porque ninguém pode crer naquilo que não sabe."

b. Se o termo *notitia,* no entanto, é tomado no sentido de verdadeiro conhecimento *espiritual* de Cristo, que o Espírito Santo opera mediante o Evangelho (*notitia spiritualis*), e o termo *assensus* é concebido como assentimento (aceitação) *espiritual* às promessas do Evangelho, que o Espírito Santo opera mediante o Evangelho (*assensus spiritualis*), então ambos os termos incluem a *fiducia cordis*, ou seja a sincera confiança do coração na graça de Deus oferecida no Evangelho. Os termos, nesse caso, são sinônimos. Esse fato torna-se evidente pelo uso bíblico dos termos, pois a Bíblia, uma vez, atribui a salvação ao conhecimento (Jo 17.3; 2 Co 4.6; Fl 3.8; Lc 1.77) e outra, ao assentimento (1 Jo 5.1,5; 3.23) e, ainda outra vez, à confiança. (Jo 3.16,18,36) Em todos esses casos, conhecimento, assentimento e confiança são sinônimos de fé salvadora. Por isso, cada um pode ser usado separado do outro na descrição da *fiducia cordis*, pela qual o pecador é salvo. O dogmático luterano Buddeus diz corretamente: "O conhecimento sem assentimento e o assentimento sem a confiança não é aquele conhecimento nem aquele assentimento que constituem a fé justificadora." Lutero: "A fé é viva, ousada confiança na graça de Deus, tão certa que por ela morreria mil mortes." (*Trigl.*, p.941)

4. Por Que a Fé Salvadora Justifica

A fé salvadora nunca está sem boas obras. (Gl 5.6) Realmente é, ela mesma, uma virtude excelentíssima pela qual Deus é glorificado como o Senhor do amor, o qual, por amor de sua graça em Cristo Jesus, recebe e absolve os pecadores penitentes. (Ap 14.7) No entanto, embora a mesma fé seja uma obra muito preciosa e a fonte infalível de boas obras, ela não salva como boa obra que é ou como fonte de boas obras, mas sim como o meio (*medium leeptikón*) pelo qual o crente apreende a graça de Deus e os méritos de Cristo que lhe são oferecidos no Evangelho. Outrossim, apesar de que a fé seja um ato tanto do intelecto como da vontade da pessoa - pois não é o Espírito Santo, mas o próprio crente que confia na misericórdia de Deus - ainda assim ela não justifica por ser um ato ou uma obra da pessoa.

Essas duas verdades são da maior importância para a compreensão exata da doutrina cristã da salvação pela fé (*sola fide*) Nossos dogmáticos as englobam na declaração: "A fé não justifica de si mesma, isto é, como ato ou hábito de crer, nem pelas obras que produz, porém em vista do seu objeto, a saber, porque apreende a graça adquirida por Cristo e oferecida no Evangelho."

Hollaz escreve: "A fé justificadora é o órgão receptivo e, por assim dizer, a mão do pobre pecador com a qual aplica e toma para si mesmo, pega e apreende as coisas que são oferecidas na promessa gratuita do Evangelho. Deus, o soberano supremo, estende do céu a mão da graça, a graça obtida pelo mérito de Cristo, e nela oferece a salvação. O pecador, no abismo da miséria, recebe, como um mendigo, na mão da fé o que, desse modo, lhe é oferecido. O oferecimento e o recebimento são correlativos. Por isso, a mão da fé, que apanha e se apropria do tesouro oferecido, corresponde à mão da graça que oferece o tesouro da justiça e salvação." (*Doctr. Theol.*, p.420)

Do mesmo modo, a *Fórmula de Concórdia* (*Decl. Sól.*, Art. III, 11,38) diz: "Essa fé é dom de Deus pelo qual acertadamente chegamos a conhecer Cristo, nosso Salvador." "Que o único ofício e propriedade da fé continue a ser isso de que somente ela, e nenhuma outra coisa, é o meio e instrumento com o qual e pelo qual a graça de Deus e o mérito de Cristo na promessa do Evangelho são recebidos, apreendidos, aceitos, aplicados a nós e tornados nossos." Essa importante verdade é ensinada em todas as passagens da Escritura em que a fé salvadora é situada em oposição às obras humanas. (Rm 3.28; 4.5; Ef 2.8,9)

Todos os que ensinam e crêem que a fé salvadora justifica por ser boa obra ou a fonte das boas obras (papistas, arminianos, racionalistas, modernistas) caíram da graça e renunciaram à fé cristã. Lutero: "Somente Cristo me justifica frente às minhas obras más e sem as minhas boas obras. Se considero Cristo desse modo, apreendo o verdadeiro Cristo." (S. L., IX, 619)

5. A Fé Vista Como Ato Passivo ou Instrumento passivo

A fé salvadora não produz, ela mesma, a justiça (graça, justificação, perdão dos pecados) pela qual o pecador é salvo, porém apenas aceita os méritos de Cristo que foram adquiridos para as pessoas pela obediência de Cristo e são oferecidos a elas no Evangelho. Por isso, nossos dogmáticos a chamaram ato passivo (*actus passivus*) ou instrumento passivo (*instrumentum passivum*) Assim escreve J. A. Osiandro: *Receptio alicuius rei non est actio, sed passio*. E Dannhauer: *Fides patitur sibi benefieri*.

Essas expressões são escriturísticas; porquanto o ser humano não contribui com nada de si para a sua conversão, mas apenas recebe tudo como dom gratuito de Deus. Contudo, a fé salvadora pode ser chamada um *actus passivus* ou *instrumentum passivum* também em vista do fato de ela ser gerada e mantida, não pela própria pessoa, mas unicamente pela operação graciosa do Espírito Santo. (Ef 1.19; Fl 2.13) O pecador penitente não crê em Cristo por sua própria razão ou força, porém confia em Jesus para a salvação somente porque o Espírito Santo o chamou pelo Evangelho, iluminou-o com seus dons e o santificou. Diz a *Confissão de Augsburgo* (Art. XVIII, 1-2): "O homem tem até certo ponto livre-arbítrio para viver exteriormente de maneira honesta e escolher entre aquelas coisas que a razão compreende. Todavia, sem a graça, o auxílio e a operação do Espírito Santo, o homem é incapaz de ser agradável a Deus, temê-lo de coração, ou crer, ou expulsar do coração as más concupiscências inatas." Nesse sentido, a fé é chamada ato passivo ou instrumento passivo.

Mesmo assim, não se devem entender essas expressões como se a fé salvadora não fosse, em si, essencialmente um ato do crente (*actus apprehendendi*) Negar a atividade da fé, nesse sentido, seria negar a essência da fé; pois a fé salvadora é, por sua própria natureza, um ato de confiar; acreditar, pelo qual o crente se apropria da graça que lhe é oferecida no Evangelho. É como a própria Bíblia descreve a fé, quando a seu respeito diz que "acabamos agora de receber a reconciliação" (Rm 5.11), ou "receberam a Cristo". (Jo 1.12)

No intuito de expressar o fato de que a fé é essencialmente um ato de confiança no Evangelho, nossos dogmáticos disseram que a fé é *fides actualis* ou confiança ativa. Além disso, ensinam, baseados nas Escrituras, (Rm 9.30; Cl 2.6; Is 55.5,6; 2.2,3; Jo 6.44; 2 Co 6.1; Gl 3.27) que crer significa "desejar graça", "procurar Cristo", "estender as mãos para Cristo", "aceitar Cristo", "vir a Cristo", "aproximar-se de Cristo", "correr para Cristo", "aderir a Cristo", "permanecer fiel a Cristo", "unir-se a Cristo", etc. (cf. *Christl. Dogmatik*. Vol. II, p.518ss)

Todos aqueles que neguem ser a fé salvadora um ato de apreensão (*actus apprehendendi*) e a considerem simplesmente uma "qualidade inativa" (*otiosa*

qualitas) ou simples "capacidade para crer" (*potentia credenti*), negam totalmente a fé, porque a fé que não confia em Cristo não existe, porém é mera fantasia. Realmente, se alguém diz que a fé salva pecadores e, por isso, é boa qualidade, a salvação se baseia em boas obras, pois em tal hipótese, a fé salva como qualidade de virtude humana.

Lutero afirmou com muito vigor que o ato de apreensão da graça divina é a característica saliente da fé verdadeira que é operada pelo Espírito Santo. Uma simples fé cerebral (fé histórica) ou mero conhecimento dos fatos da salvação, porém, não se apossa dos méritos de Cristo oferecidos ao pecador no Evangelho. Fé salvadora é, pois, sempre um ato de crente, embora seja operado pelo Espírito Santo. Lutero: *Fides est habere VERBUM in corde et non dubitare de Verbo."* (*Christl. Dogmatik*, II, 522)

6. Acerca das Expressões "Fé Verdadeira" e "Fé Viva"

A respeito dessas expressões, prevalece uma considerável confusão na linguagem teológica comum. *Fé verdadeira* é confiança pessoal no gracioso perdão dos pecados que Deus oferece por amor de Cristo. O termo se diferencia, assim, da fé implícita (*fides implicita*) ou aceitação das doutrinas da Igreja, apesar de que possam não ser conhecidas da pessoa, e da fé histórica (*fides historica*) ou mero conhecimento das doutrinas gerais da Bíblia e assentimento às mesmas. Nem a *fides implicita* nem a *fides historica* podem justificar o pecador, visto que a fé salvadora é sempre confiança pessoal nas graciosas promessas do Evangelho. Com respeito ao termo fé viva (*fides viva*), devemos conservar em mente que a fé só é "viva" (*fides viva*), porque apreende os méritos de Cristo oferecidos nos meios da graça. A fé jamais é verdadeira ou viva mediante as boas obras que a seguem. Pela operação de boas obras, a fé apenas *se manifesta* como verdadeira e viva *perante as pessoas*. Podemos, pois, dizer que toda fé verdadeira é fé viva. Por outro, que toda fé verdadeira se revela como viva mediante frutos adequados. É necessário observar com cuidado essas distinções a fim de o elemento *obras* não ser injetado na fé justificadora. (Rm 4.4,5)

7. Fé e Certeza da Salvação

Uma vez que fé salvadora é a confiança do crente na perfeita justiça que Cristo adquiriu para todas as pessoas mediante a sua satisfação vicária e que existe mesmo antes que a pessoa creia, é evidente que o crente está em perfeita posse do perdão divino, da vida e da salvação a partir do momento em que deposita a sua confiança em Cristo. A partir desse momento, todos os méritos do padecimento e da morte de Cristo lhe são atribuídos. (At 16.31) Por esse motivo, o crente também está certo de sua salvação, já que a fé salvadora é, por sua própria natureza, a mais verdadeira e de maior certeza.

Se os papistas e protestantes romanizantes negam que o crente possa estar certo de sua salvação, é porque ensinam que a salvação, ao menos em parte, depende das boas obras do crente. Isso porque eles confundem justificação e santificação. É claro que todo o que rejeita o *sola gratia* e faz que a salvação dependa do caráter, da justiça e das boas obras da pessoa, terá de negar, também, a certeza da salvação. A justiça das obras ocasiona sempre dúvida e incerteza, ao passo que a confiança pessoal na satisfação vicária de Cristo e na sua justificação objetiva sempre produz a mais alegre certeza da salvação no coração do crente. Deduz-se daí que o crente, se deseja estar seguro de sua salvação, deve aderir de modo inabalável às graciosas promessas do Evangelho. Tão logo delas se afaste, ele se perderá num mar de dúvidas.

A certeza da salvação, que é produzida pelo Evangelho, não é natural (*fides humana*), mas sobrenatural e espiritual (*fides divina*), uma vez que é operada no coração do crente pelo Espírito Santo mediante os meios da graça. Por natureza, todas as pessoas procuram salvação pelas obras. Conseqüentemente, a certeza da salvação que os irregenerados alegam possuir, baseia-se na sua conformação com a Lei divina. (Lc 18.11) Tal certeza, porém, deve ser condenada como presunção pecaminosa, visto que todos quantos forem justificados pela Lei estão debaixo da maldição. (Gl 3.10) Por outro lado, a verdadeira certeza, que confia na graça divina sem as obras, é dom do Espírito Santo. (1 Co 2.4,5)

8. Pode o Cristão Estar Seguro de Possuir a Fé Salvadora?

Nas controvérsias em torno da fé, submeteu-se à apreciação a pergunta sobre se o cristão pode estar seguro de possuir a fé verdadeira. Romanistas e protestantes romanizantes têm respondido a essa pergunta com negativa enfática, enquanto que as Sagradas Escrituras afirmam, com firmeza, que sim. (2 Tm 1.12; 4.7)

É verdade que o crente pode nem sempre estar consciente de sua fé. A fé salvadora (*fides directa, fides actualis*) não é, necessariamente, sempre fé consciente (*fides reflexa*) que seja percebida pelo cristão. (*Fides reflexa et discursiva, qua homo renatus credit et sentit se credere.*) Dessa forma, os cristãos adultos, enquanto dormem ou estão absortos em suas ocupações diárias, de fato possuem fé direta, que apreende a graça de Deus em Cristo Jesus, porém não fé reflexa e discursiva. Com isso, se diz que não meditam no seu ato de fé nem no seu estado de fé. Podem mesmo encontrar-se em estado de coma, não tendo condições de refletir de modo algum nas coisas espirituais. Podem, também, achar-se acometidos de auto-reprovação espiritual (*in statu tentationes*), quando crêem estar sem fé por haverem perdido a sensação ou sentimento da fé (*sensus fidei*) Em todos esses casos, a fé salvadora, na verdade, existe, embora o crente não esteja consciente dela. Até mesmo nas crianças

batizadas, a fé não é mera potencialidade para crer (*potentia credendi*) ou qualidade inativa (*otiosus habitus*), mas *fides actualis* ou confiança atual na graça divina e apreensão ativa da mesma (*actus apprehendendi*), conforme Cristo testifica diretamente. (Mt 18.6: *hoi mikroi hoi pisteuontes eis emé*)

Não se abusará, porém, da doutrina acerca da fé reflexa em favor da segurança carnal e do indiferentismo. É da vontade de Deus que todos os crentes estejam certos do seu estado de fé e graça. (Rm 5.1,2) Se os cristãos mantêm dúvidas quanto à sua fé, tais dúvidas devem ser removidas. Isso requer a pregação da Lei, a fim de se mostrar que a incredulidade e a dúvida são pecaminosas e ofensivas a Deus. (Jo 8.46; Mt 14.31) Porém, acima de tudo, se requer a pregação do Evangelho (Rm 5.20; 8.15-17), pois somente ele opera a certeza da fé (Jo 8.31,32) e dissipa toda dúvida.

Será proveitoso, também, lembrar ao cristão temeroso e acometido de dúvida, o fato de que mesmo o desejo de salvar-se por Jesus Cristo já constitui fé atual ou direta; porque tal desejo jamais se encontra no coração natural, irregenerado (1 Co 2.14), mas é dom do Espírito Santo. (Ef 1.19; Rm 8.23) A *Fórmula de Concórdia* tem razão quando diz (*Decl. Sól.*, II, 14): "Essa passagem amável (Fp. 2.26) é muito confortadora para todos os cristãos piedosos que sentem e experimentam no coração uma pequena centelha e anseio pela graça de Deus e a salvação eterna. Pois sabem que Deus acendeu esse princípio da verdadeira piedade em seus corações e que ele quer continuar a fortalecê-los e ajudá-los na grande fraqueza, para perseverarem na fé verdadeira até o fim." (cf. Mt 17.20: *Ean écheete pistin hoos kokkon sinápeoos.*)

Por natureza, não se encontra no coração do ser humano a certeza que o crente possui sobre o seu estado de graça (*certitudo gratiae*), mas ela é gerada nele pelo Espírito Santo. Por isso, com razão foi dito que tal certeza repousa no testemunho do Espírito Santo (*testimonium Spiritus Sancti*) O testemunho do Espírito Santo é tanto interno (*testimonium Spiritus Sancti internum*) como externo (*testimonium Spiritus Sancti externum*) O depoimento interno ou direto do Espírito Santo nada mais é que a fé, a qual torna o crente seguro de que é filho de Deus, o consola e fortalece em toda adversidade e tentação e o mantém na esperança da vida eterna. (Rm 8.15,16; 1 Jo 5.10; Fp 1.6) O testemunho interno do Espírito Santo, por conseguinte, não é algo que exista fora da fé ou ao lado dela, mas é a própria fé. (1 Jo 5.10) cf. a *Apologia* (*Trigl.*, p.154 § 113 [texto alemão]: "Ora, *fé* propriamente dita é aquela que assente à promessa. É dessa fé que a Escritura fala."

O testemunho externo do Espírito Santo consiste em que Deus, pelos meios da graça, opera no crente frutos manifestos da fé, tais como amor a Deus e à sua Palavra (Jo 8.47; 1 Ts 1.3-6; 2 Ts 2.13-15) e amor ao próximo (1 Jo 3.14), os quais dão testemunho do seu estado de graça. (Gl 5.22-24) Esse depoimento externo do Espírito Santo, que só sucede nos crentes, se distingue

da confiança que os irregenerados depositam em suas "boas obras", confiança carnal em suas "boas obras mortas", que dá provas convincentes de que se fiam na pretensa justiça própria e, por conseguinte, não são filhos de Deus. (Lc 18.10-14)

Todo aquele que crê em Cristo com sinceridade está seguro de seu estado de graça e salvação; pois o Espírito Santo, que nele gerou a fé pelo Evangelho, por essa mesma fé lhe dá certeza de que é filho de Deus e herdeiro da vida eterna. (Rm 8.15-17)

9. A Fé das Crianças

Que não é só nos adultos, mas também nas crianças regeneradas que se acha a fé salvadora (*fides directa, fides actualis*), está provado na Bíblia pelo seguinte: a) As Escrituras atribuem a fé salvadora diretamente a essas crianças. (Mt 18.6; 1 Jo 2.13; Sl 8.2), b) A Escritura atribui-lhes o fruto e efeito da fé salvadora, a saber, a vida eterna. (Mc 10.14) Prova disso é o exemplo de João Batista. (Lc 1.41-44) Ele esteve cheio do Espírito Santo quando ainda no ventre de sua mãe. As crianças podem, portanto, crer antes de chegar à idade da instrução confirmatória, mesmo que, nesse caso, não se tenham aplicado os meios da graça ordinários (a Palavra e os sacramentos) Se, partindo desse caso excepcional, se quiser concluir que seja desnecessário aplicar de cada vez às crianças os meios da graça, responderemos que Deus de fato tornou o uso desses meios obrigatório para nós (Mc 16.15,16; Mt 28.19,20), porém não são obrigatórios para ele.

Mesmo que nos seja impossível descrever detalhadamente a fé das crianças, temos de manter que, mesmo assim, é confiança ativa nas promessas divinas de graça, ou seja, apreensão ativa dos méritos de Cristo. (Mt 18.6; Sl 71.6) *Fides infantium fides actualis est, non habitus otiosus vel mera potentia.* Gerhard observa acertadamente: "Não estamos certos quanto ao *modo* desta fé, porém, simplesmente concordamos no fato de que as crianças realmente crêem." (*Doctr. Theol.*, p.549)

10. O Emprego do Termo "Fé" na Escritura

As Sagradas Escrituras nem sempre usam o termo *fé* num mesmo sentido. Em algumas passagens, designa fidelidade ou *fidedignidade*, como se encontra em Deus e no homem. A fé, nesse sentido, é atribuída a Deus em Rm 3.3 e, aos regenerados, em Gl 5.22. A fé, no sentido de fidelidade, é, nos crentes, fruto da fé justificadora e pertence ao artigo da santificação, não ao da justificação. Em outras palavras, a fé justifica e salva, não como fidelidade ou *fidedignidade*, isto é, não como boa obra no regenerado, mas como o meio receptor (*medium leeptikón*) pelo qual o crente se apropria da graça de Deus e

dos méritos de Cristo que lhe são oferecidos no Evangelho. No seu sentido próprio, isto é, considerada como o meio pelo qual o crente recebe a graça divina, a fé sempre designa *confiança* nas promessas misericordiosas de Deus em Cristo Jesus. (Mc 16.15,16; 1.14,15; 9.23,24; Hb 11.1) A fé justificadora é, nesse sentido, sempre *fides passiva*, que salva, não em vista do seu próprio valor como virtude, mas em vista do seu objeto, a saber, a graça de Deus e os méritos de Cristo, dos quais o cristão se apropria. cf. a *Apologia*: "Pois a fé justifica ou salva não por isso que seja obra de si mesma digna, (*opus per sese dignum*), mas tão-somente porque aceita a misericórdia prometida." (Ap., Art. IV, 56)

Em algumas poucas passagens das Escrituras, tais como At 6.7; Gl 1.23; Jd 3.20; etc., o termo fé designa a doutrina cristã (*fides, quae creditur*), ou seja, o Evangelho da salvação pela graça mediante a fé em Cristo. Nesse sentido, a fé se chama fé objetiva (*fides obiectiva*) em contraste à fé justificadora, que é denominada fé subjetiva (*fides subiectiva*), visto que se acha no coração do crente individualmente. Para compreendermos esse emprego do termo fé, precisamos ter em mente que a confiança pessoal na graça de Deus por amor de Cristo (*fiducia*) é, na verdade, o artigo central de toda a religião cristã, de sorte que, nesse caso, a doutrina cristã toma o nome de sua principal característica. Toda vez que os nossos dogmáticos falam de *fides quae creditur*, referem-se à doutrina da salvação que deve ser crida. Quando falam de *fides, qua creditur*, referem-se à fé justificadora ou salvadora, isto é, ao meio recipiente da salvação (*medium leeptikón*) Diga-se de passagem que alguns exegetas asseguram que, em o Novo Testamento, *pistis* jamais é empregada em sentido objetivo, mas unicamente em sentido subjetivo, de modo a designar *pistis* sempre a *fides, qua creditur* e nunca a *fides quae creditur*. (cf. *Christil. Dogmatik*, Vol. II, p.540ss)

Sobre a terminologia da Igreja nesse assunto, a título de recapitulação, podemos observar o seguinte: 1) *Fé implícita* é aceitação das doutrinas, ainda que as mesmas não sejam conhecidas do indivíduo (*fides, carbonaria, Koehlerglaube*: "Creio o que a Igreja ensina"). 2) *Fé explícita* (*fides explicita*) é o assentimento às doutrinas conhecidas distintamente. 3) *Fé justificadora* ou salvadora é a confiança pessoal na graciosa remissão dos pecados por amor de Cristo. 4) *Fé direta* é a fé que se apossa da graça de Deus em Cristo Jesus. A fé justificadora é sempre direta. 5) *Fé reflexa ou discursiva* é a fé pela qual o regenerado percebe que crê. As crianças bem como os adultos, durante o sono ou em estado de inconsciência, possuem fé direta, porém não fé reflexa ou discursiva. 6) *Fé geral* (*fides generalis*) é a aceitação de todas as verdades reveladas na Palavra de Deus. 7) *Fé especial* (*fides specialis*) é a fé justificadora, ou seja a confiança pessoal na graça de Deus por amor de Cristo. O objetivo da fé geral é a *Bíblia inteira*; o objetivo da fé especial é a *promessa* do *Evangelho* relativa à graça de Deus e à remissão dos pecados pela satisfação vicária de

Cristo. 8) *A fé falsa ou vã e morta* só é chamada fé equivocante, pois nada mais é que fútil vanglória ou presunção afoita acerca da misericórdia e graça de Deus revelada por pessoas impacientes (Hollaz) 9) Diz-se que a fé é *débil ou fraca* quando o conhecimento de Cristo é fraco, ou é débil a confiança em Cristo. 10) A fé é *vigorosa* quando o conhecimento de Cristo ou a confiança nele são fortes. 11) *Fé objetiva* é a doutrina que se crê. 12) *Fé subjetiva* é a fé mediante a qual se crê. 13 *Fé histórica* é simples conhecimento de Cristo, sem confiança pessoal nele. 14) *Assentimento geral* é a aceitação pela qual se consideram verdadeiras as promessas evangélicas. 15) *Assentimento especial* é o assentimento pelo qual o crente considera individualmente as promessas graciosas do Evangelho como promessas que lhe dizem respeito. 16) *A fé salvadora* é sempre *fides actualis*, isto é, um confiar ativo por parte do crente na graça divina.

Todos esses termos exprimem verdades que devemos guardar na lembrança em relação com a doutrina da fé salvadora. Lembre-se, porém, o estudioso de que alguns desses termos nem sempre têm sido empregados no mesmo sentido, de forma que a sua definição pode variar de dogmático para dogmático.

A Conversão ou Outorga da Fé
(De Conversione)

1. O Fundamento Escriturístico Desta Doutrina

Segundo ensinamento expresso nas Sagradas Escrituras, é impossível ao ser humano caído satisfazer às exigências da justiça divina e oferecer expiação por suas transgressões mediante boas obras. (Sl 49.7,8; Mt 16.26) Muito pelo contrário, todos os que procuram apaziguar Deus pelas obras da Lei, permanecem debaixo da maldição e condenação da Lei divina. (Gl 3.10) Com efeito, o ser humano, por natureza, é tão cego e corrompido pelo pecado (1 Co 2.14; Ef 2.1), que o seu coração carnal é inimizade contra Deus (Rm 8.7) e incapaz de amar e adorar Deus corretamente. (1 Co 10.20; Ef 2.12) O ser humano é, por natureza, incapaz de salvar a si mesmo. (Rm 3.10-20)

Entretanto, o que o ser humano era incapaz de fazer, Deus efetuou para ele em sua misericórdia infinita. (Rm 8.3,4) Mediante a completa obediência de seu amado Filho (Gl 4.4,5; Is 53.4-6), Deus reconciliou consigo o mundo. (2 Co 5.19; 1 Jo 2.2) Tendo riscado a sentença de dívida que a Lei apresentava contra a humanidade pecadora (Cl 2.13,14), agora, pelos meios da graça (o Evangelho e os sacramentos), ele oferece a todos os pecadores e pecadoras os méritos de Cristo, desejando sinceramente (*vocatio seria*) que todas as pessoas aceitem o perdão gracioso que oferece em Cristo Jesus. (2 Co 5.20,21) Esse é o fundamento escriturístico da conversão. A conversão só é possível por haver Cristo, mediante o seu padecimento e morte, adquirido a salvação para a humanidade perdida (Jo 1.29) e por Deus, em sua graça indescritível, ter oferecido essa salvação a todos os pecadores e a todas as pecadoras como dom gratuito. (Ef 2.8,9)

2. A Definição Escriturística da Conversão (De Forma Conversionis)

A conversão (*conversio, epistrophee, metánoia)* não consiste na tentativa que a pessoa faz para reparar os seus pecados e aplacar a ira de Deus mediante obras. E também não é mero pesar (*contritio*) ou desgosto por causa do pecado ou a solene resolução, por parte das pessoas, de melhorar a sua vida por meio de boas obras. Todas essas coisas o inconverso também poderá fazer. (Mt 27.3,4; Is 24.16-22) A conversão, porém, consiste essencialmente na outorga

da fé (*donatio fidei*), na promessa divina da salvação por amor de Cristo, ao pecador que, através da Lei divina, aprendeu a lamentar os seus pecados. (Mc 1.14,15)

Essa é a definição verdadeiramente escriturística da conversão conforme descrita em At 11.21: "E muitos, *crendo, se converteram* ao Senhor." (*polys te arihmós hó pisteusas epéstrepsen epi ton kyrion*) A conversão ou a volta daquele grande número para Deus, segundo consta desse relato, foi efetuada pela fé na "anunciação do Senhor Jesus". (v. 20) Isto quer dizer que o Senhor Jesus foi anunciado; grande número creu o Evangelho de Cristo e, assim, se converteu ao Senhor.

Em consonância com essa e outras passagens (Jo 1.45-50; At 8.34-38; 16.30-34), Lutero dá a seguinte definição de conversão: "Converter-se a Deus significa crer que Jesus é nosso mediador e que por ele temos vida eterna." (cf. S. L., XIII, 1101; V. 590. Pieper, *Christl. Dogmatik*, II, 545ss) Do mesmo modo, nossos dogmáticos declaram que a conversão sucede no momento em que o Espírito Santo gera a fé no coração do(a) pecador(a) contrito(a). Hollaz descreve a conversão como "ato de graça pelo qual o Espírito Santo pela palavra da Lei, excita no(a) pecador(a) sincero pesar por seus pecados e, pela palavra do Evangelho, acende a fé verdadeira em Cristo." (*Doctr. Theol.*, p.466)

Em síntese, uma pessoa só é realmente convertida, quando crê que Deus lhe perdoou graciosamente os seus pecados por amor de Cristo. A pessoa convertida é pessoa que realmente crê no Cristo humano-divino, o único Salvador do pecador. Esse é o motivo pelo qual devemos repudiar todas as definições que identificam a conversão com um mero "mudar de idéia" ou com uma simples "melhoria de vida moral" (*reformatio vitae*), conforme foram dadas pelos racionalistas antigos e modernos (pelagianos, unitários, modernistas, etc.). Admitimos que uma pessoa inconversa também pode melhorar sua vida exteriormente (*iustitia civilis*), que pode reprimir este ou aquele vício e cultivar esta ou aquela virtude. (1 Tm 5.8) Todavia, a menos que a pessoa, penitente, receba a graça de Deus que lhe é oferecida em Cristo Jesus, ela permanece espiritualmente perdida apesar de tal mudança de conduta. (Lc 18.10-14) As suas "boas obras" exteriores serão recompensadas devidamente nesta vida (*in regno potentiae*). Como, porém, está fora do reino da graça (*regnum gratiae*), está sem Deus (Ef 2.12) e sem esperança de salvação. (Mc 16.15,16) A Bíblia toda testifica essa verdade. Lutero: "Deus não quer ser gracioso para com nenhuma pessoa, nem judeu nem gentio, a menos que se convertam, vale dizer, a menos que creiam em Deus de todo o coração." (S. L., III, 1697)

Por ser de tão grande importância, essa doutrina escriturística da conversão deve ser preservada de todo erro. Para esse fim, o teólogo cristão não só deve repudiar toda doutrina não-bíblica neste particular, mas também deve cuidar que a terminologia que emprega esteja de acordo com a Bíblia. Considere, pois, desde o princípio, os seguintes pontos:

a. Qualquer ensinamento que faz da conversão uma obra meritória, efetuada pelo ser humano (papistas; penitência; unitários: transformação moral), ou produto do poder humano, totalmente ou em parte (pelagianismo, sinergismo), destrói a fé cristã e frustra a conversão e justificação do(a) pecador(a).

b. Contrição e fé são os dois elementos essenciais na conversão. (Mc 1.15; 16.30,31; Jr 3.13,14) A contrição (*terrores conscientiae*), contudo, não constitui o princípio ou a metade da conversão, tampouco produz melhor condição espiritual no pecador. O pecador aterrorizado odeia Deus tanto mais quanto conhece o pecado e foge de Deus. A contrição só pertence à conversão, porque o coração orgulhoso e seguro não tem acesso à fé; é "a preparação indispensável para a conversão". A contrição é efeito da pregação da Lei, a qual, de si mesma, não pode salvar um só pecador. (Gl 2.16) (cf. a contrição de Judas, Mt 27.3-5)

c. Os pietistas e metodistas exigem um grau fixo de contrição; todavia, o que se requer é que a pessoa não só veja com horror os efeitos temporais dos seus pecados, mas também se considere, em virtude dos seus pecados, perdida para sempre. (Lc 18.13)

d. Até mesmo o acender da primeira centelha de fé no coração do pecador, ou seja, ansiar pela graça de Deus em Cristo constitui a conversão. (cf. a *Fórmula de Concórdia, Decl. Sól.*, II, 54, p.570, 14, p.561)

e. A conversão, em sentido mais amplo, abrange a santificação, que é o *resultado* inelutável da conversão no sentido restrito (*donatio fidei*). Já se causou muita confusão e erro por não se manterem separados os dois empregos do termo.

f. A doutrina escriturística da conversão é pervertida: 1) pelos papistas (conversão pela voluntária recepção, por parte do homem, da graça e seus dons, pela qual a pessoa injusta se converte em pessoa justa); 2) por todos os racionalistas (unitários e modernistas), que definem a conversão como "reformação moral" do pecador; 3) pelos sinergistas, que condicionam o perdão de Deus à fé como "ato ético"; e 4) por todos os que cometem o erro de dar como elementos constitutivos da conversão o ódio ao pecado e o propósito de corrigir-se a vida ou de sustentar que o pesar pelo pecado por amor a Deus leva Deus a ser gracioso (pietistas e metodistas).

g. A conversão não sucede por etapas ou graus, mas de modo instantâneo. A preparação para a conversão constitui-se dos terrores de consciência operados pela Lei e se pode estender por um período de tempo. A conversão mesma, ou seja, o acendimento da fé, porém,

efetua-se num instante. Não há estado intermédio (*status medius*) em que a pessoa esteja semimorta ou semiviva. (Jo 3.18) Os sinergistas defendem o estado intermediário, a conversão progressiva ou sucessiva, com o fim de introduzir, em alguma fase desse processo, a cooperação do ser humano. Por outro lado, todos os entusiastas (pietistas, metodistas) vão além da Escritura, ao negar que esteja convertido quem não possa fixar a hora exata de sua conversão.

h. O termo *arrependimento* é, por vezes, empregado para contrição. Nos cristãos, arrependimento (*conversio continuata, poenitentia stantium*) prossegue até a morte por causa do mal que se acha sempre presente neles. (Rm 7.21; Hb 12.1) O crente, por conseguinte, volta-se diariamente de coração contrito para o Evangelho do perdão dos pecados. O perfeccionismo nega essa conversão continuada. (Mt 18.3)

i. A conversão dos que caíram da graça (Davi, Pedro; Jr 3.12; Jo 3.7; Gl 4.19) é idêntica à primeira conversão. Os calvinistas que, contrariamente a Lc 8.13, Mt 12.43ss, Gl 5.4, 1 Tm 1.20, 1 Co 9.27; 10.12, ensinam que os cristãos verdadeiros jamais poderão perder a fé, não reconhecem a *conversão renovada* (*conversio reiterata, poenitentia lapsorum*) e, conseqüentemente, a impedem. O mesmo sucede com o perfeccionismo.

j. A conversão não é *transformação substancial.* Não é criação de uma nova essência da alma (Flácio, Weigel), mas a transformação completa da alma, ou seja, a criação de qualidades novas na pessoa. (2 Co 5.5,17; Sl 51.10) Ensiná-lo não quer dizer ensinar misticismo (racionalistas), mas afirmar a doutrina verdadeira da Escritura Sagrada acerca da conversão.

k. A conversão não é um ato *mecânico*; pois Deus, na conversão, opera na pessoa como em criatura racional e não como se o fizesse numa "pedra ou pedaço de pau." (*Fórmula de Concórdia*) (Jl 2.12)

l. A conversão não se dá por coação. Isso quer dizer que Deus não converte a pessoa *contra a vontade dela* (mediante graça irresistível: o calvinismo); pois a conversão consiste nisto que "Deus faz dos nolentes volentes". (Agostinho; *Fórmula de Concórdia. Epít.*, II, 15)

m. Nossa confissão condena, com justiça, como expressões que "não são análogas à forma da sã doutrina" as seguintes expressões: "Deus atrai, mas atrai o volente"; "A vontade do homem na conversão não é ociosa, mas também faz algo." (*Fórmula de Concórdia, Decl. Sól.*, II, 86) Em consonância com a Escritura, descreve a ação divina na conversão como "atração do Espírito Santo". (*Decl. Sól.*, II, 88) (Jo 6.44; 12.32)

n. O ser humano é, na conversão, apenas o *subiectum patiens*, ou o *subiectum convertendum*; o que quer dizer que a pessoa "nada faz nesse sentido, mas apenas sofre o que Deus nela opera". (*Fórmula de Concórdia, Decl. Sól.*, II, 89, 90)

o. Nossa Confissão, baseada na Escritura, declara contra o sinergismo: "Antes da conversão do homem, existem apenas duas causas eficientes, a saber, o Espírito Santo e a Palavra de Deus como instrumentos do Espírito Santo, pelos quais ele opera a conversão." (*Fórmula de Concórdia, Epít.* II, 19)

Alguns desses pontos serão considerados mais por extenso depois, sob os seus títulos correspondentes. Agrupamo-los aqui para demonstrar o quão necessário é preservar a doutrina escriturística da conversão de erro e fazer ver como é essencial definir corretamente a conversão. (cf. *Christl. Dogmatik*, II, 542ss; Dr. Engelder, *Dogmatical Notes*)

3. O Ponto de Partida e o Fim da Conversão (Terminus a Quo; Terminus Ad Quem Conversionis)

Porque a conversão consiste essencialmente na outorga da fé em Cristo, é óbvio que o *terminus a quo* da conversão é a incredulidade. O seu *terminus ad quem* é a verdadeira confiança em Cristo Jesus. (At 26.18: *epistrepsai apo skotous eis phoos*; 2 Co 3.14-16) Quenstedt: *Conversio prima est infidelium*, [...] *et sic notat conversionem ab infidelitate ad fidem.*

O pecador estará convertido apenas quando, em lugar da infidelidade em que se acha, por natureza, em todo coração humano (1 Co 2.14), for achada a fé nas graciosas promessas de Deus por amor de Cristo (*propter Christum*). Enquanto a pessoa está sem fé em Cristo, é irregenerada ou inconversa. Não importa que, aos olhos humanos, seja um criminoso ou um santo, um iletrado ou um sábio. Sobre todos os que estão sem Cristo, a Escritura pronuncia o veredito de que estão sem Deus no mundo e não têm esperança. (Ef 2.12)

Tão logo, porém, a pessoa crê em Cristo, sua volta para Deus se realizou, ainda que essa fé seja uma simples centelha (*scintillula*). O apóstolo Paulo escreve a respeito de todos os que crêem em Cristo: "Mas agora em Cristo Jesus, vós, que antes estáveis longe, fostes aproximados pelo sangue de Cristo." (Ef 2.13) De acordo com essas palavras, é a fé em Cristo que diferencia os que estão "longe", ou seja, os irregenerados, dos que "foram aproximados", ou seja, os regenerados. A conversão se efetua mediante a fé no sangue de Cristo.

Somente se essa verdade for mantida sempre, será possível evitar o erro de considerarem-se os inconversos convertidos, ou, *vice-versa*, os convertidos inconversos.

O ponto de partida da conversão é a incredulidade; seu fim, a fé salvadora em Cristo. A sua feição essencial é o acendimento da fé (*donatio fidei*). Uma vez que a incredulidade vem sempre unida às trevas espirituais, ao domínio de Satanás, à idolatria, ao estado de pecado, etc., também desses fatores se pode dizer que constituem o ponto de partida da conversão. A fé vem sempre unida à vida espiritual, à comunhão com Deus, à observância dos mandamentos divinos, etc. Também essas coisas, pode-se dizer, são o fim da conversão. Assim, a mesma Escritura fala da conversão como retorno das trevas à luz, do poder do diabo a Deus (At 26.18), da idolatria à adoração do Deus vivo (At 14.15; 1 Ts 1.9) e da transgressão à observância da Lei divina. (Ez 18.21 etc.)

Em todas essas passagens, a incredulidade e a fé são descritas segundo a sua manifestação exterior, os seus frutos, de sorte que podemos dizer corretamente: Todos os que estão em trevas espirituais, sob o domínio de Satanás, no poder do pecado ou na servidão da idolatria são inconversos. Todos os que possuem vida espiritual se acham em comunhão com Deus e possuem capacidades espirituais para observância dos mandamentos divinos são realmente convertidos. Todavia, não se deve esquecer que ser convertido, no sentido próprio e restrito, sempre significa vir à fé no Evangelho de Cristo, o Salvador dos pecadores. (At 11.20,21; 1 Pe 2.25) A vida espiritual, a comunhão com Deus e a observância dos mandamentos divinos são *fruto* ou *efeito* da conversão. A pessoa só faz a vontade de Deus depois de a sua vontade ter-se inclinado ou voltado para Deus mediante a fé em Cristo, *depois de haver-se convertido*.

4. A Causa Eficiente da Conversão
(Causa Eficiens Principalis Conversionis)

A pergunta relativa à causa eficiente da conversão tem sido respondida de três diferentes maneiras. Em primeiro lugar, afirmou-se que a própria pessoa é a causa de sua conversão (pelagianismo). Em segundo lugar, alegou-se que Deus e a pessoa cooperam na operação da conversão dela. O pecador fazendo o princípio da obra, e Deus a completando (semipelagianismo, arminianismo). Em terceiro lugar, Deus dando início e o próprio pecador iluminado e desperto a completando (sinergismo).

A respeito do semipelagianismo e sinergismo, a *Fórmula de Concórdia* (*Epít.*, II, 10.11) diz: "Rejeitamos, outrossim, o erro dos semipelagianos, os quais ensinam que o homem pode com as próprias forças *iniciar* sua conversão, *não podendo, entretanto, completá-la sem a graça do Espírito Santo*. Igualmente o ensino de que, conquanto o homem antes de seu renascimento é demasiadamente *fraco para com seu livre-arbítrio fazer o início*, e, com suas próprias forças, converter-se a Deus e obedecer de coração à Lei de Deus, a

vontade do homem, todavia, depois que o Espírito Santo, com a pregação da Palavra, fez o começo e nela ofereceu a sua graça, pode então, de suas próprias e naturais forças, acrescentar algo, bem que pouco e debilmente, ajudar e cooperar, qualificar-se, preparar-se para a graça, apreender e aceitá-la e crer no Evangelho." Segundo essa afirmativa clara e decisiva, a Confissão luterana, fundamentada na Escritura, rejeita tanto o pelagianismo como o sinergismo e fornece uma terceira resposta à pergunta pertinente à conversão do ser humano, a saber: *Deus somente* é a causa eficiente da conversão (monergismo divino), ao passo que o pecador (*subiectum convertendum*) se mantém *mere* ou *pure passive*.

A isso a *Fórmula de Concórdia (Decl. Sól.*, II, 87) diz: "A conversão de nossa vontade corrompida, que outra coisa não é senão ressurreição da mesma da morte espiritual, é única e exclusivamente obra de Deus, assim como o ressuscitamento na ressurreição corporal da carne também se deve atribuir a Deus, conforme acima se mostrou de maneira cabal e se demonstrou com testemunhos manifestos da Sagrada Escritura." A doutrina da conversão aqui apresentada é a das Sagradas Escrituras, as quais ensinam expressamente que, se o pecador se converte, isso se deve, não a qualquer esforço de sua parte, mas unicamente à operação efetiva da graça divina. (Ef 1.19) A prova escriturística para essa verdade pode-se estabelecer da seguinte maneira:

a. A Escritura atribui a conversão ou a geração da fé no coração da pessoa exclusivamente *a Deus* (Jo 6.44; Rm 1.5-7; Cl 1.12,13); em particular, à sua graça (Fl 1.29; Ef 2.8,9) e poder onipotente (Ef 1.19; 2 Co 4.6). Além disso, a Bíblia descreve a conversão como sendo um novo nascimento de Deus (Jo 1.12,13; 1 Jo 5.1) ou uma ressurreição espiritual. (Cl 2.12,13) Todas essas passagens descrevem a conversão como ato da graça divina (monergismo) e excluem dela a operação e cooperação do ser humano.

b. A Escritura nega expressamente à pessoa inconversa o poder para conhecer ou crer o Evangelho (1 Co 2.14; Jo 6.44) e a incrimina da ofensa de resistir à boa e graciosa vontade de Deus, que deseja sinceramente a regeneração do ser humano, até o momento exato em que se converte. (1 Co 2.14; Rm 8.7) Essas passagens também descrevem a conversão como sendo um ato da graça divina e excluem dela a operação e cooperação do ser humano. A Escritura, pois, declara-se a favor do monergismo e contra toda forma de pelagianismo e sinergismo. Lutero: "Honramos devidamente a Deus, se reconhecemos que não nos salvamos por nossos méritos e depositamos nossa confiança na sua misericórdia." (S. L., XI, 2217)

Somente Deus é a causa eficiente da conversão. Isso se evidencia da própria natureza da conversão (*forma conversionis*). Como vimos, a conversão

consiste essencialmente em que o pecador aterrorizado e penitente crê em Cristo e, com tal fé repudia energicamente toda justiça das obras. Em nada mais confia para sua salvação senão nos méritos de Cristo. Tal fé em Cristo compreende uma transformação absoluta do coração e entendimento do pecador. O ser humano é, por natureza, dado à justiça das obras e não quer outro modo de salvação além desse.

Se esse é o caso, a transformação, mediante a qual repudia todas as obras e se apega apenas aos méritos de Cristo, não pode provir do ser humano, pois, por natureza, detesta e combate o plano evangélico de salvação. (1 Co 2.8,14; 1.23) A transformação, por conseguinte, tem de ser operada por Deus, como realmente é. A *Apologia* escreve com acerto (Art. IV; 265 e 266): "Esta opinião da Lei inere por natureza à mente do homem e não pode ser desalojada senão quando somos divinamente ensinados. A mente, porém, deve ser revocada de semelhantes opiniões carnais para a Palavra de Deus."

Contra a doutrina bíblica de que só Deus opera e efetua a conversão, tem-se sustentado que, por natureza, o ser humano é incapaz de crer o Evangelho, de deixar de opor-se ao Espírito Santo, de apresentar-se para a graça e manter uma conduta apropriada diante da operação divina de chamamento e santificação. Afirma-se, porém, que ele pode fazer isso tão logo seja dotado de forças espirituais.

Respondemos a essa objeção que, se a pessoa é capaz de realizar essas obras espirituais com poderes que lhe foram conferidos pelo Espírito Santo, ela já está convertida. Nesse caso, o seu coração já se acha completamente transformado, a sua vontade é conforme a de Deus e as coisas divinas. Seu entendimento já não considera o Evangelho loucura, mas sabedoria divina. Considera, igualmente, o Salvador crucificado como a única esperança espiritual do mundo. Jesus já não lhe é pedra de tropeço. A pessoa, nesse caso, revela todas as características de uma pessoa convertida.

A respeito do irregenerado ou inconverso, a *Fórmula de Concórdia* declara corretamente (*Decl. Sól.*, II, 7): "De sorte que o livre-arbítrio natural, segundo a sua disposição e natureza pervertidas, é vigoroso e ativo apenas para aquilo que desagrada a Deus e lhe é contrário." Da conversão diz (*ibid.*, § 83): "Pois a conversão é mudança tal no intelecto, na vontade e no coração do homem, pela operação do Espírito Santo, que o homem, por essa operação do Espírito Santo, pode aceitar a graça oferecida." Nossa Confissão apóia, portanto, a doutrina escriturística de que o dotar uma pessoa de poderes espirituais constitui a verdadeira essência da conversão. (*Donatio virium spiritualium est ipsa conversio.*)

O verdadeiro alvo do Artigo II da *Fórmula de Concórdia* é a constatação de que apenas Deus é a causa eficiente da conversão. O ser humano não é ativo no tocante à sua conversão, mas *pure passive* (puramente passivo), isto

é, "em absoluto, com nada contribui para a mesma, porém unicamente sofre o que Deus opera nele". (*Decl. Sól.*, II, 89) (*Hominem in conversione sua pure passive sese habere, id est, pati id, quod Deus in ipso agit.*) A capacidade do ser humano para a conversão deve ser considerada inteiramente passiva (*capacitas passiva, non capacitas activa*). A sua cooperação espiritual, em razão disso, só começa depois de ter sido convertido.

Diz nossa confissão (*Decl. Sól.*, II, 90): "O intelecto e a vontade do homem irregenerado outra coisa não é senão apenas o *subiectum convertendum*, isto é, aquilo que deve ser convertido, sendo o intelecto e vontade de um homem espiritualmente morto, no qual o Espírito Santo opera a conversão e renovação. Para essa obra, a vontade do homem a ser convertido nada faz, mas apenas deixa que Deus nele opere, até ser convertido. Então coopera com o Espírito Santo naquilo que é agradável a Deus."

Não há, portanto, três causas eficientes da conversão (*tres causae efficientes conversionis*), a saber: o Espírito Santo, a Palavra e a vontade anuente da pessoa, segundo afirmaram erroneamente Melanchton e seus seguidores sinergistas, mas apenas duas: o Espírito Santo e a Palavra de Deus. Em sua conversão, ser humano é qual um pedaço de pau ou uma pedra. Na verdade, muito pior que um pedaço de pau ou uma pedra, visto que, em razão de sua inimizade natural contra Deus (1 Co 2.14; Rm 8.7), resiste às operações do Espírito Santo até que esteja convertido.

Sobre isso, a *Fórmula de Concórdia* (*Decl. Sól.*, II, 59) diz: "Pois uma pedra ou bloco não resiste a quem o move, nem entende ou percebe o que lhe está sendo feito, como o homem com sua vontade resiste ao Senhor Deus até ser convertido. [...] Contudo, para sua conversão (conforme se mencionou acima) absolutamente nada pode fazer e, neste respeito, é muito pior que pedra ou bloco, pois resiste à Palavra e vontade de Deus até que Deus o acorde da morte do pecado, o ilumine e renove."

O fato é que a conversão não se dá sem uma completa transformação interior do coração, pois o pecador experimenta os terrores de consciência (*terrores conscientiae*) e, pela operação do Espírito Santo, crê o Evangelho, o qual rejeitou anteriormente, em seu estado de incredulidade. Contudo, nem os efeitos da Lei sobre o coração nem a fé nas promessas do Evangelho se devem aos seus próprios esforços. Frente à Lei bem como ao Evangelho, o pecador é puramente passivo e somente sofre "o que Deus opera nele". (*Ibid.*, § 89). "[...] o homem, de si mesmo, ou de suas forças naturais, nada pode fazer ou em nada pode ajudar para a sua conversão, e a conversão é, não só em parte, mas inteiramente, operação, dom, presente e obra do Espírito Santo somente, o qual a efetua e opera por sua força e poder, por intermédio da Palavra." (*Ibid.*)

A *Fórmula de Concórdia* defende, nessas palavras claras e inconfundíveis, o monergismo divino contra o sinergismo. É sua doutrina: "A conversão só é

boa obra do Espírito Santo, o qual opera por meio da Palavra de Deus." (*Solus Deus convertit hominem.*)

À acusação de que nossa Confissão estaria dando demasiada ênfase a este ponto, respondemos afirmando que os escritores da *Fórmula de Concórdia* estavam perfeitamente convencidos de que a adoção do sinergismo pela Igreja Luterana destruiria completamente o fundamento da Reforma. Reduziria, também, a Igreja purificada ao pelagianismo, o erro fundamental do papado. Eles compreenderam que uma Igreja Luterana sinergista não poderia ensinar o *sola gratia* em sua verdade e pureza escriturísticas. Ao repelir os ataques dos sinergistas, eles combatiam contra adversários que "saltavam à goela" do Cristianismo. (cf. as palavras de Lutero dirigidas a Erasmo: "*Unus tu et solus cardinem rerum vidisti et ipsum iugulum petisti.*" Ainda a declaração do Dr. F. Bente: "O luteranismo genuíno teria sido estrangulado, se o sinergismo tivesse emergido vitoriosamente desta grande controvérsia da graça contra o livre-arbítrio." *Concórdia Triglotta*, Introd. Histór. p.128.)

5. Os Meios de Conversão

(Causae Instrumentalis Conversionis)

Mesmo que só Deus seja a causa da conversão, ainda assim não converte as pessoas de modo imediato ou por operação imediata, mas com o emprego de meios definidos e ordenados. Nossa Confissão mantém esta verdade contra todas as modalidades do entusiasmo (calvinismo, anabatismo, etc.).

Declara a *Fórmula de Concórdia* (*Decl. Sól.*, II, 4): "Os antigos e os novos entusiastas, por sua vez, ensinaram que Deus converte os homens por intermédio de seu Espírito e os conduz ao conhecimento salvífico de Cristo sem qualquer meio ou instrumento da criatura, isto é, sem a pregação e audição externas da Palavra de Deus."

A *Fórmula de Concórdia* indica, nessas palavras, os meios pelos quais o Espírito Santo opera a conversão ou regeneração no coração humano, a saber: "a pregação e a audição externas da Palavra de Deus". Como ficou dito acima, a conversão, no seu verdadeiro sentido, não é outra coisa senão que uma pessoa, uma vez aterrorizada pela Lei em virtude dos seus pecados, é convertida num crente em Cristo, confiando para sua salvação nas divinas promessa do Evangelho. O Evangelho é o objeto da fé convertedora e também o meio de conversão. Pelo mesmo meio mediante o qual Deus oferece às pessoas os méritos de Cristo (*vis evangelii dativa vel collativa*), ele também opera neles a fé na graça oferecida (*vis evangelii effectiva vel operativa*).

Essa verdade é ensinada claramente nas Sagradas Escrituras, e. g., em Rm 10.17: "A fé vem pelo ouvir e o ouvir pela palavra de Cristo." Tg 1.18: "Segundo o seu querer, ele nos gerou pela palavra da verdade." 1 Ts 1.5: "O

nosso evangelho não chegou até vós tão-somente em palavra, mas sobretudo em poder, no Espírito Santo e em plena convicção." 2 Ts 2.13,14: "Deus vos escolheu desde o princípio para a salvação, pela santificação do Espírito e fé na verdade, para o que também vos chamou mediante o nosso evangelho." 1 Ts 2.13: "Tendo vós recebido a palavra que de nós ouvistes, que é de Deus, acolhestes não como palavra de homens, e sim, como em verdade é, a palavra de Deus, a qual, com efeito, está operando eficazmente em vós, os que credes."

Essas passagens provam que o Evangelho não é "letra morta", mas sim testemunho vivo, cheio de poder (Jo 6.63), porque o Espírito Santo é sempre, por ela, ativo e eficaz na gravação de suas divinas promessas no coração humano. (Gl 3.1-5; Rm 1.6; Is 55.11)

Lutero escreve sobre esse ponto: "Tal é o poder que tem a palavra, que, onde é seriamente considerada, ouvida e praticada, jamais pode ficar sem fruto, mas desperta sempre nova compreensão, prazer e devoção, produz coração e pensamentos puros, pois que não são palavras indolentes e mortas, mas operosas, vivas." (*Catecismo Maior*, Terceiro Mandamento, § 100) O Evangelho é, por conseguinte, o meio eficaz pelo qual o Espírito Santo opera na pessoa a fé ou a conversão.

Porque o Evangelho está aliado ao Batismo (At 2.38) e à Santa Ceia (Mt 26.26-28), também os sacramentos são meios eficazes (*media salutis; Gnadenmittel*). Por eles o Espírito Santo opera a fé (Batismo: Tito 3.5) ou fortalece a fé (Santa Ceia: 1 Co 11.26). Pelos sacramentos, portanto, o Espírito Santo converte os pecadores (as crianças) ou confirma e mantém na fé os que já estão convertidos. (Batismo de adultos; Santa Ceia)

Enquanto o Evangelho é o meio apto pelo qual o Espírito Santo opera a fé, a conversão, no ser humano, a Lei divina é empregada por Deus na *preparação do pecador para a conversão*. A fé salvadora jamais pode existir na pessoa que não tenha sido previamente convencida de sua excessiva pecaminosidade e do seu estado de ira e condenação. (Sl 34.18; 51.17; Is 66.2; At 2.37-41; 16.27-31)

O arrependimento compreende, portanto, tanto a contrição (*contritio; terrores conscientiae*), que é operada pela Lei, como a fé (*fiducia*) que é produzida pelo Evangelho. Para que os pecadores se convertam, é preciso que a pregação do Evangelho seja precedida ou venha acompanhada da pregação da Lei. (Rm 3.19,20) A proclamação da Lei e a do Evangelho devem sempre andar lado a lado, cada uma na relação que lhe cabe e com a devida distinção de suas funções e finalidades. (Lc 24.47)

A *Fórmula de Concórdia* diz (*Decl. Sól.*, V. 24-26): "Cremos e confessamos que essas duas doutrinas devem ser promovidas contínua e diligentemente na Igreja de Deus, até o fim do mundo, todavia com boa distinção da qual ouvimos, a fim de que pela pregação da Lei e de suas ameaças [...] os corações

dos seres humanos impenitentes sejam assombrados e levados ao reconhecimento de seus pecados e ao arrependimento. Não, porém, de tal modo que desanimem e desesperem nisso, mas que [...] pela pregação do santo Evangelho de Cristo, Senhor nosso, sejam assim novamente consolados e fortalecidos, a saber, que, se crêem no Evangelho, Deus lhes perdoa todos os pecados por Cristo, os aceita por causa dele como filhos e, apenas por graça, sem qualquer mérito da parte deles, os justifica e salva.

Hollaz escreve no mesmo raciocínio: "A conversão, tomada em sentido especial (a conversão propriamente dita), é o ato de graça pelo qual o Espírito Santo desperta no pecador sincero pesar pelos seus pecados mediante a palavra da Lei e, pela palavra do Evangelho, acende a fé verdadeira em Cristo, a fim de que possa obter a remissão dos pecados e salvação eterna." (*Doctr. Theol.*, p.466)

A pregação da Lei é apoiada e incrementada, também, pelas cruzes e aflições (Lc 15.14-18; At 16.26-30; Sl 119.71) que sobrevêm ao ser humano e pelas multiformes bênçãos temporais com as quais Deus chama o pecador ao arrependimento. (Rm 2.4) Por essa razão, as relações especiais de Deus com os seres humanos são denominadas *concio legis realis*, isto é, pregação da Lei por meio de atos. Mesmo assim, nem a manifestação da ira de Deus nem da sua bondade poderão tomar o lugar da pregação da Palavra divina. Só esta é o meio pelo qual o Espírito Santo opera na pessoa com vistas à conversão. (Mc 16.15,16)

A resposta à objeção de que o monergismo divino na conversão torna desnecessário o uso de meios externos (calvinismo, entusiasmo) é que o monergismo divino exclui corretamente a *cooperação humana*, mas não o emprego dos meios destinados por Deus.

Sobre isso escreve a *Fórmula de Concórdia* (*Decl. Sól.*, II, 46): "Essa doutrina respeito à impotência e malícia de nosso livre-arbítrio natural e concernente à nossa conversão e renascimento, a saber, que é apenas obra de Deus e não de nossos poderes, é impiamente mal-usada tanto por entusiastas como por epicureus. E por essa linguagem, muitas pessoas se tornam dissolutas e desregradas, e remissas e negligentes para com todos os exercícios cristãos em oração, leitura e meditação cristã. Dizem que, visto não poderem converter-se a Deus com suas próprias forças naturais, sempre vão resistir totalmente a Deus, ou esperar até que Deus as converta à força, contra a vontade delas. Ou que, visto nada poderem fazer nessas coisas espirituais, sendo tudo exclusivamente operação do Espírito Santo, não vão observar, ouvir ou ler nem palavra nem sacramento, senão que vão esperar até que Deus, sem meios, do céu lhes infunda seus dons, de modo que possam apropriadamente sentir e perceber em si que Deus as converteu." Lutero disse: "*Deus non dat interna nisi per externa. Spiritum Sanctum non mittit absque Verbo.*"

6. Os movimentos Internos da Conversão (Motus Interni, Quibus Conversio Absolvitur)

Sempre que o pecador se converte a Deus, ocorrem no seu coração moções ou movimentos distintos. Em primeiro lugar, alarmado por causa dos seus pecados, os quais conheceu através da Lei de Deus (Rm 3.20), ele sente os terrores de consciência (*terrores conscientiae*), isto é, verdadeiro temor e angústia do coração. (At 16.29,30) Embora necessários, os terrores de consciência (*terrores incussi conscientiae agnito peccato*) não são, em si mesmos, meritórios. (Mt 27.3-5) Apesar do seu conhecimento do pecado e da ira de Deus, enquanto nada ouvir do Evangelho, o pecador alarmado permanece inconverso. Quando, porém, lhe é pregado o Evangelho, o Espírito Santo gera em seu coração a fé verdadeira (*fiducia cordis*) nas graciosas promessas do perdão. É por este segundo movimento, pela confiança implícita em Cristo, que ele é convertido. (At 16.31-34)

Esses dois movimentos, a contrição e a fé, acham-se em cada pessoa convertida. (Sl 32.1-5) Onde eles não se apresentam, não se realizou a conversão.

Escreve a *Fórmula de Concórdia* (*Decl. Sól.*, II, 70): "Pois sem dúvida, é verdade que em genuína conversão deve ocorrer uma mudança, deve haver novas atividades e movimentos no intelecto, na vontade e no coração, a saber, que o coração reconheça o pecado, tema a ira de Deus, se desvie do pecado, reconheça e aceite a promessa da graça em Cristo, tenha bons pensamentos espirituais, propósito e diligência cristãos e batalhe contra a carne, etc. Pois, onde nenhuma dessas coisas acontece ou existe, aí também não há conversão genuína."

Onde, porém, a contrição e a fé se acham no coração, a conversão se efetuou, ainda que fossem fracos o conhecimento que o crente possui do pecado e a sua confiança na graça divina. Em parte alguma, a Escritura requer um grau específico de contrição e fé, embora, naturalmente, o regenerado deva esforçar-se por crescer no conhecimento tanto do pecado como da graça. (Cl 1.9-11; 2 Pe 3.18) Pode-se dizer que a contrição existe toda vez que o pecador penitente se considere eternamente perdido em virtude dos seus pecados. (At 16.30)

O verdadeiro amor divino não faz parte da contrição; o amor é fruto da fé (Gl 5.22) ou efeito da conversão. A fé salvadora, porém, existe no coração logo que o pecador penitente anele ou deseje a graça divina em Cristo Jesus. Vale dizer, tão logo possua uma centelha de fé (*scintillula fidei*), conforme ensina claramente a Bíblia. (Is 42.3; Mc 9.24) Diz a *Fórmula de Concórdia* (*Decl. Sól.*, II, 14): "Essa passagem amável (Fp 2.13) é muito confortadora para todos os cristãos piedosos que sentem e experimentam no seu coração uma pequena centelha e anseio pela graça de Deus e a salvação eterna. Pois sabem

que Deus acendeu esse princípio da verdadeira piedade em seus corações e que ele quer continuar a fortalecê-los e ajudá-los na grande fraqueza, para perseverarem na fé verdadeira até o fim."

7. A Conversão é Instantânea (Conversio Momentanea Est)

Na discussão do assunto da conversão, tem-se dado muita atenção à pergunta sobre se a conversão seria sucessiva (*conversio sucessiva*) ou instantânea (*conversio momentanea*). Uma vez que a conversão se processa pelo acendimento da fé no coração por obra do Espírito Santo, está claro que sucede num momento (*conversio momentanea*). No preciso instante em que o Espírito Santo, pelos meios da graça, gera a fé no pecador contrito. Daí, tão logo o pecador penitente possua a primeira centelha ou desejo de fé, já está inteiramente convertido. (*Conversio temporis momento fit, [...] veluti en ripee ommatos.* Calov.)

Somente se dirá que a conversão é sucessiva (*conversio sucessiva*) no caso de se considerarem parte da conversão certos atos (*actus praeparatorii*) que comumente a precedem. Pertencem a esse *actus praeparatorii* a noção inata da Lei divina, a convicção por parte do pecador de sua culpa e condenação, o incitamento dos *terrores conscientiae* e outros. Esses atos do Espírito Santo, porém, apenas *preparam* o pecador para a conversão, mas não o convertem, visto que a conversão só ocorre no justo momento em que o Espírito Santo, pelo Evangelho, transforma o pecador alarmado em jubiloso crente em Cristo.

Por essa razão, não devemos falar de um estado intermédio (*status medius*) entre conversão e não-conversão (*homo renascens, homo in statu medio constitutus*), visto que tal afirmação é antiescriturística e sinergista. É antiescriturística, porque as Sagradas Escrituras reconhecem apenas duas classes de pessoas: as convertidas e as inconvertidas, ou crentes e incrédulas. (Jo 3.18-36; Mc 16.16; 1 Pe 2.25) Conforme a Escritura Sagrada, é impossível que a pessoa se encontre num estado intermédio, mesmo por um momento, porque não há região intermédia entre fé e incredulidade, entre vida e morte. (Lc 11.23)

Os teólogos que, em oposição à Bíblia, repudiam o caráter instantâneo da conversão e afirmam que ela é um processo prolongado, durante o qual o pecador é iluminado, depois despertado e, finalmente, levado à decisão de aceitar Cristo, fazem isso em defesa do sinergismo. Igualmente, para apoiar a sua idéia errônea de que o pecador desperto tem de, em última análise, converter-se a si mesmo mediante os poderes espirituais conferidos a ele pelo Espírito Santo (Latermann).

É verdade que as objeções dos teólogos modernos racionalistas ao caráter instantâneo da conversão não visam à *conversio momentanea*, mas ao *sola gratia*. O racionalismo sinergista considera a conversão tanto um ato da graça divina, como um ato de esforço humano meritório. Ele propugna a doutrina da "conversão sucessiva" e do "estado intermédio", visto que, segundo a sua idéia errônea, Deus só provê o pecador de capacidade para crer e não de fé. A fé, alegam, é autodeterminação livre, consciente e deliberada da própria pessoa (Selbstbestimmung), obtida pelos poderes espirituais que lhe foram conferidos por Deus. Disso fica evidente que a arremetida contra a doutrina escriturística da conversão instantânea, em última análise, visa diretamente ao monergismo divino na conversão, ou seja ao *sola gratia*.

O que aqui se afirma do sinergismo também se aplica ao arminianismo. Ambos insistem na conversão sucessiva, porque ambos sustentam que a pessoa, em último caso, se autoconverte. *Hominis voluntas in conversione non est otiosa, sed agit aliquid*. Contra esse erro, a *Fórmula de Concórdia* (*Decl. Sól.*, II, 62) testifica: "Não se pode atribuir ao homem antes de sua conversão nenhum *modus agendi* ou maneira de operar algo de bom em coisas espirituais."

8. A Graça da Conversão é Resistível (Gratia Conversionis Resistibilis Est)

Embora a conversão do ser humano seja obra da onipotência de Deus (Ef 119; 2 Co 4.6), a divina graça convertedora, porém, não é irresistível (*gratia irresistibilis*), conforme ensinam os calvinistas, mas resistível (*gratia resistibilis*), segundo afirmam as Sagradas Escrituras. (Mt 23.37; At 7.51) A razão para tanto é evidente. Apesar de que Deus seja irresistível sempre que trate com a pessoa segundo o seu poder soberano (*in nuda maiestade*) (Mt 25.31,32), pode-se lhe resistir sempre que exerça o seu poder ilimitado através dos meios da graça. (Mt 11.28; 23.37) Tanto no seu Reino do poder como no Reino da graça, os meios pelos quais tencione abençoar o ser humano podem ser rejeitados. Assim a vida, o maior dom terreno de Deus, embora criada e mantida pela divina onipotência, pode, apesar disso, ser destruída pelo ser humano. Assim também a vida espiritual, ou seja, a conversão, mesmo que oferecida por meio da onipotente Palavra de Deus, pode ser rejeitada pela pessoa mediante maldosa resistência.

Mantendo a resistibilidade da graça convertedora (*gratia conversionis*), a Igreja Luterana confessional repudia tanto o calvinismo como o sinergismo. Negando a universalidade da graça, o calvinismo declara que os eleitos se regeneram pela graça irresistível, ao passo que aos não-eleitos só se concede a graça comum. Os sinergistas, por sua vez, concluem, da resistibilidade da graça, que o pecador, assim como pode rejeitar a graça divina a ele oferecida, também pode cooperar com o Espírito Santo em sua conversão, mediante

uso correto dos poderes espirituais que lhe foram conferidos. Ambos os erros são contrários ao claro ensinamento das Sagradas Escrituras sobre esse ponto. (1 Tm 2.4; Fp 2.13)

9. Conversão Transitiva e Intransitiva
(Conversio Transitiva; Conversio Intransitiva)

Baseados nas Sagradas Escrituras, nossos dogmáticos falam numa conversão transitiva e intransitiva (conversio transitiva; conversio intransitiva). Diz-se que Deus converte a pessoa e, novamente, diz-se que a pessoa se autoconverte. (Jr 31.18, *haschibeni*; At 3.19, *metanoeesate;* Jr 24.7, *jaschubu*) Entre ambos os termos, porém, não há diferença (*realis distinctio*), visto que a pessoa se converte apenas quando Deus a converte. Ambas as expressões, conseqüentemente, descrevem o mesmo ato, do qual só Deus é a causa eficiente. Por isso, essas expressões não devem ser tomadas em sentido sinergista, como se Deus começasse a conversão, e a própria pessoa a efetuasse ou completasse. Mesmo sendo escriturística, a expressão "conversão intransitiva" ("A pessoa converte a si mesma"), cumpre não esquecer que Deus, na conversão, "opera tanto o querer como o efetuar". (Fp 2.13)

A observação de Baier sobre este ponto é escriturística. Ele escreve: "O termo *conversão* é tomado na Escritura em duplo sentido: por isso que ora se diz que Deus converte o homem, ora que o homem converte a si mesmo; ainda que, no que concerne à coisa em si (*quoad rem*), a ação seja uma e a mesma (*una et eadem*)". Que só Deus opera a conversão está comprovado na Escritura. (Jr 31.18; Jo 6.44; Ef 1.19; etc.) Essas passagens não admitem sequer uma modalidade modificada de sinergismo (a conversão da pessoa dependeria de sua condição necessária de passividade e submissão em face da vocação do Evangelho. (cf. Latermann, Dieckhoff, etc.)

10. Conversão Continuada
(Conversio Continuata)

Baseados na Bíblia, nossos dogmáticos falam, também, numa conversão continuada, isto é, conversão que prossegue através da vida do crente. (Mt 18.3) A necessidade da conversão continuada baseia-se no fato de os regenerados não estarem perfeitamente santificados, mas ainda conservarem a velha natureza. (Hb 12.1; Rm 7.21,23) Por causa da pecaminosidade de sua carne e dos multiformes pecados atuais que dela emanam, têm de viver em "arrependimento diário". (Rm 6.3-6) É com esse "arrependimento diário" que se deve identificar a "conversão continuada" (regeneração, ressurreição, iluminação continuadas). (*Poenitentia continuata sive quotidiana est dolor hominis iam conversi de residua ad peccandum proclivitate et vitiositate.*)

As Sagradas Escrituras fazem distinção rigorosa entre a primeira conversão (*conversio prima*), pela qual o irregenerado se torna pessoa que crê em Cristo e a conversão continuada (*conversio secunda*) do crente. (1 Pe 2.25; cf. também o v. 10) A conversão continuada se estende através de sua vida, (Sl 51.1-12) A *conversio prima* está completa, quando o crente é dotado da primeira centelha de fé (*scintillula fidei*), ao passo que a sua *conversio secunda* jamais está completa enquanto vive no mundo. (Rm 7.24) Na primeira conversão, a pessoa é meramente passiva (*mere passivus*); já na segunda, coopera com o Espírito Santo segundo a "nova natureza" *esoo ánthroopos; kainos ánthroopos*, (Ef 4.24), nele implantado em sua primeira conversão. (Gl 5.17,24; Rm 7.22,25) A segunda conversão jamais se confundirá com a primeira, como fizeram alguns sinergistas no intuito de negar o *pure passive* da primeira conversão, pelo qual o irregenerado é convertido. (cf. Pieper, *Christl. Dogmatik II*, 559ss)

11. Conversão Reiterada (Conversio Reiterada)

O fato de aqueles que crêem em Cristo poderem cair da graça ou perder a fé (Lc 8.13,14; 1 Tm 1.19) constitui doutrina clara da Bíblia. Isso está igualmente comprovado pelos exemplos de Davi e Pedro. É preciso dar ênfase a essa verdade frente aos calvinistas, que afirmam que o crente perde o exercício da fé (*exercitum fidei*), mas não a fé em si ao cometer pecados mortais.

Nossa Confissão luterana condena essa doutrina calvinista como antiescriturística e perniciosa. Diz (*Os Artigos de Esmalcalde*, III, 42): "Por outro lado, é possível que venham alguns espíritos sectários [...] e sustentem a opinião seguinte: Todos aqueles que alguma vez hajam recebido o Espírito ou o perdão dos pecados ou que se hajam alguma vez se tornado crentes, esses, caso depois disso pequem, mesmo assim permanecerão na fé, e tal pecado não lhes fará mal [...] Tais criaturas insanas têm-me aparecido muitas vezes pela frente, e temo que esse demônio ainda está alojado em algumas." Por outro lado, é preciso manter que podem se converter de novo (*conversio reiterata*) os que caíram da fé. (*Poenitentia iterata lapsorum, qui ad meliorem frugem redeunt.*) "Condenam-se, também, os novacianos, que negavam a absolvição aos que haviam pecado depois do Batismo e seus modernos seguidores." (*Conf. de Augsb.*, XII, 9)

Se a pessoa cometeu o pecado contra o Espírito Santo, não é possível a conversão reiterada. (Mt 12.31-32; 1 Jo 5.16) Como, todavia, a pessoa, só em raros casos, pode saber exatamente quem cometeu o pecado contra o Espírito Santo, é dever da Igreja Cristã pregar o arrependimento e a fé a todas as pessoas enquanto lhe for dada oportunidade. (Ez 18. 23-32; 3.16-21)

Com respeito à Controvérsia Terminista, basta manter a regra que acabamos de estabelecer: A Igreja não deve reter, mas conferir a graça do

Evangelho enquanto as pessoas estão dispostas a recebê-la. (Mc 16.15) Essa controvérsia ocorreu dentro da Igreja Luterana em princípios do século XVIII. Nela, os pietistas, fundamentados em passagens como Mt 3.7ss; 7.21; 20.1-16; 2 Pe 2.20; Hb 6.4ss, defenderam o "terminismo", isto é, a doutrina segundo a qual é concedido apenas um prazo limitado (*terminus peremptorius salutis*) para o indivíduo salvar-se. Os luteranos ortodoxos, porém, afirmaram, alicerçados em Lc 23.40ss; Rm 5.20; Is 65.2, que Deus deseja a salvação de cada pecador durante toda a sua vida e que, havendo um prazo de graça abreviado (*terminus gratiae peremptorius*), isso se deve unicamente à auto-obduração do pecador contra os meios da graça.

12. Objeções ao Monergismo Divino na Conversão

Dentre as numerosas objeções que se fizeram à doutrina escriturística segundo a qual somente Deus converte a pessoa (*Solus Deus convertit hominem*), as seguintes merecem menção especial:

a. *Como Deus, em sua palavra, exige da pessoa o arrependimento ou conversão* (At 16.31; Mc 1.15), *esta terá de forçosamente poder, ao menos em parte, converter-se a si mesma.* Respondemos a isso que, da exigência divina, não se pode tirar nenhuma conclusão com respeito à capacidade da pessoa para satisfazer a vontade de Deus. *A debito ad posse non valet consequentia.*

Assim, pelas advertências da Lei (*admonitiones legales*), Deus humilha a pessoa e opera nela verdadeiro conhecimento do pecado (Lc 10.28; Rm 3.20), enquanto que, pelas exortações do Evangelho (*admonitiones evangelicae*), opera nela a fé verdadeira. (Mt 11.28) Por analogia do método de Deus de operar mediante a sua Palavra onipotente, podemos citar a ressurreição de Lázaro (Jo 11.43,44; cf. também At 3.6) e a obra da criação. (Gn 1.3ss) Por isso, não devemos raciocinar: "Por que ordenar que os seres humanos façam o que são absolutamente incapazes de fazer? Por que mandar que as pessoas creiam, quando não podem crer?" Mas, pelo contrário, considerar, tanto as *admonitiones legales* como as *admonitiones evangelicae*, os meios eficientes pelos quais Deus realiza o seu propósito misericordioso de salvar os pecadores. Que é insustentável argumento sinergista: *A debito ad posse valet consequentia*, demonstra-o claramente a Escritura Sagrada. (Mt 11.28, comp. com Jo 6.44)

Com referência às cláusulas condicionais (Rm 10.9), pode-se dizer que fazem ver, não *condições verdadeiras*, mas os *meios* pelos quais Deus efetua a salvação da pessoa. Assim, a declaração: "Se em teu coração creres, [...] serás salvo", outra coisa não é que: "Pela fé te salvarás."

b. *A menos que a pessoa coopere em sua conversão, ela será um ato de coação (COACTIO) ou força; em outras palavras, a pessoa seria, nesse caso, convertido, por graça irresistível, suposição essa que a Escritura*

condena. Respondemos que tal objeção ignora a verdadeira natureza da conversão, que consiste no ato divino pelo qual Deus, mediante os meios da graça, transforma os que não querem em pessoas que querem. (João 6.44) A conversão não é um ato pelo qual Deus impõe ao pecador o que ele não quer ou o force a aceitar o que não deseja, mas é um gracioso trazer divino (João 6.44: helkusee) pelo qual Deus opera nele "tanto o querer como o efetuar". (Fp 2.13) Lutero faz a observação correta de que Deus, na conversão da pessoa, não a arrasta como o carrasco o criminoso à forca, mas com "abrandamento e transformação do seu coração" pelos meios de graça. "*Es ist ein freundlich Locken und An-sich-Ziehen, wie sonst ein holdseliger Mann die Leute an sich zieht.*" (S. L., VII, 2287ss)

c. *Deus opera a capacidade para crer, porém não o ato da fé, ou seja, ele prepara a pessoa para a conversão, mas não a efetua, uma vez que a decisão final reside na própria pessoa*. Respondemos a isso que, segundo as Sagradas Escrituras, o mesmo ato da fé é obra e dom de Deus. (Fp 1.29; Ef 1.19, 20; Fp 2.13) Concebemos que Deus opera na pessoa a capacidade para crer. Tão logo essa capacidade tenha sido conferida ao pecador, ele já não se acha espiritualmente morto, mas vivo em Cristo, já está convertido. A morte espiritual terá sido removida neste caso e, em seu lugar, implantada vida espiritual no coração humano.

Deste modo entende a *Fórmula de Concórdia,* essa declaração tão conhecida que os sinergistas, com tanta freqüência, citavam a seu favor (*Decl. Sól.*, II, 83): "A conversão é mudança tal no intelecto, na vontade e no coração do homem, pela operação do Espírito Santo, que o homem, por essa operação do Espírito Santo, pode aceitar a graça oferecida." (*qua homo potest oblatam gratiam apprehendere*) Conforme a *Fórmula de Concórdia,* a pessoa que "pode aceitar a graça oferecida" já está regenerada; visto que a nossa Confissão declara (*Decl. Sól.*, II, 85): "O homem irregenerado resiste inteiramente a Deus e é totalmente servo do pecado. Mas o renascido se deleita na Lei de Deus segundo o homem interior." Logo, não se pode afirmar que nossa confissão favorece doutrina alterada dos sinergistas atuais, os quais afirmam que o ser humano pode autoconverter-se pelo uso correto dos novos poderes espirituais que lhe foram comunicados por Deus. (Latermann, discípulo de Jorge Calixto, 1662) Afirmam que a pessoa pode converter-se depois de Deus tê-la dotado com a capacidade para crer.

d. *Se a pessoa não cooperar em sua conversão, não será ela mesma, mas o Espírito Santo quem nela crê. Nesse caso, não é a pessoa, mas o Espírito Santo o sujeito da fé*. Se esse argumento fosse correto, também se aplicaria à vida natural do ser humano, porquanto Deus "mesmo é quem a todos dá vida, respiração e tudo mais". (At 17.25) Ainda assim, embora Deus seja o único autor e mantenedor da vida humana

(At 17.28), toda pessoa de espírito são concorda em que o mesmo ser humano vive, se move, trabalha, come, chora, se alegra. Que a vida, o locomover-se e a atividade da pessoa são seus.

e. *Se a pessoa pode resistir à graça divina e, dessa forma, impedir a sua salvação* (Mt 23.27), *então também pode assistir a graça divina e, dessa maneira, tornar possível a sua salvação. Se a pessoa pode condenar a si mesma, pode também salvar-se a si mesma.* A esse argumento, respondemos que tal conclusão não procede. Pois, enquanto a Escritura atribui ao ser humano o poder para se destruir (Os 13.9; At 7.51), nega enfaticamente que o mesmo possa salvar-se a si mesmo. (1 Co 2.14; Rm 8.7; Fp 2.13) Por isso, da declaração "Vós não quisestes" não devemos concluir com respeito ao regenerado "Vós quisestes". O que é certo no reino da graça também o é no reino da natureza. *A pessoa* pode, por suicídio, destruir sua vida, mas é incapaz de restaurar a vida assim destruída. Da mesma forma não há, na esfera da conversão, uma *capacitas volendi* que correspondesse à *capacitas nolendi* do ser humano.

f. *Se a pessoa é incapaz para cooperar em sua conversão, então a conversão não é processo "moral".* Para fazer frente a esse argumento adequadamente, temos de conservar em mente que a expressão "moral" é ambígua. Admitimos que a conversão seja um ato "moral", pois, na conversão, Deus não trata com o ser humano como se fosse uma criatura inanimada (um pedaço de pau ou uma pedra), mas, ao contrário, como sendo um ser dotado de razão e vontade. Tomada nesse sentido, a conversão pode ser chamada processo moral; porquanto, na conversão, o Espírito Santo ilumina o intelecto, transforma a vontade e santifica o coração. A conversão, porém, não é "processo moral" no sentido sinergista em que o homem coopere em sua conversão com o Espírito Santo em prol de sua regeneração. A Bíblia, por um lado, nega ao ser humano qualquer poder para se converter. (1 Co 2.14; Jo 6.44; Ef 21,5) Por outro, declara positivamente que só Deus é a causa da conversão. (Ef 1.19, 20; 2.10; 2 Co 4.6; Jo 1.12,13) Por essa razão, a *Fórmula de Concórdia* afirma corretamente (*Decl. Sól.,* II, 87): "A conversão de nossa vontade corrompida, que outra coisa não é senão ressurreição da mesma da morte espiritual, é *única e exclusivamente obra de Deus*, assim como o ressuscitamento na ressurreição corporal da carne também se deve atribuir somente a Deus."

g. *A conversão é um processo "livre" no ser humano. (Homo libere se convertit.)* Respondemos a esse argumento que, se o termo "livre" é empregado em oposição a "coação", a sua aplicação à conversão é justificada, porquanto a conversão é o ato de Deus pelo qual transforma quem

não quer em pessoa que quer. (*Ex nolentibus gratiam volentes gratiam facit.*) Todavia o termo "livre" não deve ser aplicado à conversão no sentido sinergista, que *a pessoa* seria "neutra" antes da conversão, assim que pudesse decidir a favor ou contra a graça (*ut possit velle aut non*). Com respeito à relação do ser humano para com Deus e seu Reino, não há neutralidade, porque *a pessoa* está com Cristo ou contra ele. (Mt 12.30; Lc 9.50) Lutero escreve: "Aqui não há meio-termo; porque estamos, necessariamente, debaixo do poderoso tirano, o diabo, em seu cativeiro, ou debaixo do Redentor Cristo no céu. [...] Portanto, todo homem vive ou com Cristo contra o diabo, ou com o diabo contra Cristo." (S. L., VII, 172)

h. *A pessoa pode cooperar em sua conversão, desde que é capaz da justiça civil (iustitia civilis, probitas naturalis).* Dizemos, em resposta a esse argumento, que, embora por natureza o ser humano seja realmente capaz da justiça civil (*iustitia civilis*), é de si mesmo incapaz da justiça espiritual (*iustitia spiritualis*). Pode, na verdade, abster-se exteriormente de pecados grosseiros, mas interiormente não pode amar Deus nem cumprir os seus mandamentos, visto que, com toda a sua justiça exterior, não crê no Evangelho de Cristo, porém o odeia e lhe resiste. (1 Co 2.14) Os fariseus gloriavam-se de sua justiça civil. Cristo, porém, afirmou acerca deles: "Publicanos e meretrizes vos precedem no Reino de Deus." (Mt 21.31) Apesar de sua "justiça civil", os poderosos deste século crucificaram o Senhor da glória. (1 Co 2.8) Mesmo para os "melhores" judeus, o Cristo crucificado é pedra de tropeço e, para os "melhores" gentios, é loucura (1 Co 1.23) até que se convertam. (1 Co 1.24)

i. *O ser humano é capaz de cooperar em sua conversão, visto poder usar os meios da graça externos, isto é, freqüentar a igreja, ler a Bíblia, etc.* Com efeito, admitimos que *a pessoa* possa, por natureza, usar externamente os meios da graça, como também declara a *Fórmula de Concórdia* (*Decl. Sól.*, II, 53): "O homem ainda não convertido a Deus e irregenerado pode ouvir e ler essa Palavra exteriormente; pois nessas coisas externas, conforme acima dissemos, mesmo depois da queda, o homem possui, até certo ponto livre-arbítrio, de modo que pode ir à igreja, prestar ou não ouvidos ao sermão." Esse uso externo dos meios da graça, entretanto, não pressupõe nenhuma capacidade, da parte das pessoas, para se arrepender de seus pecados e crer em Cristo, pois mesmo enquanto lêem ou ouvem a palavra, "o véu está sobre o coração deles" (2 Co 3.15), véu esse que "foi removido por Cristo"(v. 14), isto é, mediante a fé em Cristo, operada pelo Espírito Santo. (vv. 16-18)

j. *Se apenas Deus opera a conversão na pessoa, não se poderá então manter que ele realmente deseje a salvação de todos os seres humanos; pois realmente não converte todos.* Respondemos a isso que as Sagradas Escrituras ensinam, tanto o *sola gratia* como a *gratia universalis*; isto é, somente Deus converte e salva os pecadores, e quer salvar sinceramente todos os pecadores. Ambas as doutrinas devem, pois, ser ensinadas lado a lado sem qualquer modificação ou restrição de qualquer delas. Fato é que, se tal se fizer, o teólogo se defronta com o problema que a razão humana não pode resolver: "Por que, então, nem todos se salvam?" (*Cur alii, alii non? Cur alii prae aliis?*) O calvinismo resolve o mistério, negando a *gratia universalis*; o sinergismo, negando o *sola gratia*, enquanto que o teólogo que se mantém leal à Bíblia não procura, de modo nenhum, qualquer solução do mistério, bem como também não tenta solucionar o mistério que envolve as doutrinas da Santíssima Trindade, da união pessoal, da presença real, etc. A razão, com efeito, argumenta assim: Uma vez que todas as pessoas estão no mesmo estado de culpa (*in eadem culpa*) e só Deus, que sinceramente quer salvar todas as pessoas (*universalis gratia*), pode salvar os pecadores (*sola gratia*), forçosamente seguirá a conversão efetiva de todas as pessoas. O verdadeiro teólogo, porém, não reconhece a razão como sua regra de fé (*principium cognoscendi*). Ele está sujeito à Escritura como única fonte e regra de fé, a qual, todavia, não esclarece essa *crux theologorum*.

A Escritura afirma realmente que apenas Deus é a causa da conversão e salvação da pessoa. (Fp 2.13; Ef 1.19,20) Por outro lado, diz que o ser humano irregenerado é, somente ele, a causa de sua condenação. (Mt 23.37; At 7.51; Os 13.9) Não esclarece por que, de dois pecadores que estão na mesma culpa (Davi, Saul; Pedro, Judas), um é salvo e o outro não. Por isso mesmo, rejeitamos a argumentação de Melanchton: "Uma vez que a promessa é universal e, em Deus, não há vontades contraditórias, segue-se necessariamente que existe em nós alguma causa que distingue (*aliqua discriminis causa*) por que Saul foi rejeitado e Davi aceito. Vale dizer, há, nesses dois, certa ação dissimilar (*aliqua dissimilis*)." Essa explanação sinergista, com efeito, satisfaz à razão humana, pois explica por que um se salvou e o outro se perdeu, mas nega o *sola gratia* e, assim, repudia a doutrina central da Escritura Sagrada.

A *Fórmula de Concórdia* indica claramente a posição exata que o teólogo deve assumir, ao encarar o mistério da eleição e conversão. Diz ela (*Decl. Sól.*, XI, 54-58):

"Destarte não há dúvida de que antes do tempo do mundo, Deus previu, exatíssima e certissimamente, e ainda sabe quem, dentre os que são chamados, crerá e quem não. Da mesma forma, quem dentre os convertidos vai perseverar e quem não; quem, depois de cair, voltará, e quem vai endurecer-se. Assim

Deus, sem sombra de dúvida, também está consciente e é sabedor do número - quantos desses haverá de cada lado. Como, porém, Deus reservou tal mistério para a sua sabedoria, nada nos havendo revelado a respeito na palavra, muito menos ordenado que o esquadrinhássemos com nossos pensamentos, havendo, ao revés, obviado seriamente a semelhante empresa (Rm 11; 878), não devemos, com pensamentos nossos, inferir, concluir, nem cismar nisso, mas devemos ater-nos à sua palavra revelada, à qual nos remete. [...] Também, que um é endurecido, obcecado, entregue a mente pervertida, outro deveras na mesma culpa, ao contrário, é convertido, etc. Paulo nos fixa um limite definido quanto ao até onde nos cabe ir nessas questões e em outras similares a elas. A saber: que devemos, relativamente a um dos grupos, reconhecer o juízo de Deus. Pois que se trata de bem merecidos castigos de pecados quando Deus em uma terra ou povo castiga o desprezo à sua palavra de tal maneira, que o castigo se estende também à posteridade, como se pode ver no caso dos judeus."

13. O Caráter Pernicioso do Sinergismo

Quando os sinergistas crassos afirmam: (Melanchton: "A vontade anuente do homem é a causa eficiente da conversão"), bem como os sinergistas sutis (Latermann, o moderno protestantismo evangélico em geral: "O homem é capaz de decidir-se pela graça"), na realidade repudiam a doutrina escriturística da salvação pela graça e inculcam a salvação pela justiça das obras. Tanto o sinergismo crasso como o sutil, em última análise, atribuem a salvação do ser humano em parte, à sua boa conduta, à sua decisão por Cristo, à sua autodeterminação, à sua omissão de resistência maldosa, etc. O sinergismo, por conseguinte, não reconhece a doutrina da graça como a Escritura Sagrada e a Igreja Cristã ensinam. Muito pelo contrário, representa o retorno ao campo do semipelagianismo romano, que Lutero e os reformadores combateram sempre com tanto zelo. (cf. os termos em que Lutero se dirigiu a Erasmo em resposta à Diatribe deste: "*Unus tu et solus cardinem rerum vidisti et ipsum iugulum petisti.*") Diz a *Apologia* (Art. III, 144). "*Verum opera incurrunt hominibus in oculos. Haec naturaliter miratur humana ratio, et quia tantum opera cernit, fidem non intelligit neque considerat, ideo somniat haec opera mereri remissionem peccatorum et iustificare. Haec opinio legis haeret naturaliter in animis hominum, neque excuti potest, nisi quum divinitus docemur.*"

O sinergismo nega o monergismo da graça divina (*sola gratia*). Com isso, torna impossível a conversão do pecador, visto que a pessoa se salva unicamente pela graça, mediante a fé, sem as obras da Lei. (Rm 3.24-28; Ef 2.8,9) Com efeito, os que se converteram e se tornaram filhos de Deus por confiar apenas em Cristo (*sola fide*), cairão da graça e perderão a sua fé salvadora, uma vez que aceitem o erro pernicioso do sinergismo. (Gl 5.3,4,9,11,12)

Por último, o sinergismo envolve os seus seguidores em desesperadas contradições e cria confusão doutrinária interminável em todos os círculos em que se insiste no sinergismo. Conquanto que afirme a cooperação da pessoa na conversão, que os seus próprios esforços são necessários à regeneração e salvação, acentua também a graça como única esperança do pecador. O sinergismo é, portanto, uma afirmação e negação, uma combinação de graça e natureza que, se for mantida coerente, destruirá "a verdade cristã central da justificação tão só pela graça e, com ela, a garantia de um Deus gracioso e da salvação eterna - a suprema preocupação religiosa de Lutero e de toda a Teologia luterana." (cf. a Introdução histórica à Controvérsia Sinergista de autoria do Dr. F. Bente, *Triglotta Concórdia*, p.124ss)

O sinergismo obtém sua doutrina, "não de afirmações claras da Bíblia, mas por um processo de raciocínio antiescriturístico e falaz". (*Ibid.*) "Ele é tanto mais perigoso e pernicioso quanto reduz a cooperação do homem a um mínimo aparentemente inofensivo e se reveste de frases ambíguas e fórmulas, na aparência, piedosas e plausíveis." (*Ibid.*) O seu modo de raciocínio reza: "Uma vez que todos os que não se convertem ou, finalmente, não se salvam devem culpar, não a Deus, mas a si próprios da rejeição da graça, também aos que se convertem deve-se creditar ao menos uma parcela da operação de sua salvação, vale dizer, creditar uma melhor conduta para com a graça que a conduta de quantos se perdem." (*Ibid.*) Isso, porém, como conseqüência final, põe abaixo todo o Evangelho da livre graça. Foi por esse motivo que Lutero e todos os luteranos confessionais, com tanta ênfase, insistiram no monergismo da graça divina. "A restauração dessa admirável verdade, ensinada pelo apóstolo Paulo, fez de Lutero o Reformador da Igreja." (*Ibid.*)

O sinergismo, em sua forma moderna sutil também ensina ser a conversão, em parte, produto das faculdades *naturais* da pessoa, pois é o pecador inconverso que deve fazer o uso correto dos novos poderes que lhe foram concedidos por graça, deve decidir-se pela conversão e pôr fim à resistência proposital, etc. O sinergismo, em sua *forma sutil,* faz a conversão depender da não-ocorrência de resistência proposital num dado momento ou de uma condição favorável e a conseqüente atitude e conduta correta do homem natural.

A teoria segundo a qual o Espírito Santo removeria a resistência *natural* da pessoa, mas o próprio pecador teria de reprimir toda resistência *proposital*, é pura doutrina do pelagianismo. É verdade que também dogmáticos como Gerhard, Quenstedt, Calov, etc, empregaram a expressão antiescriturística que a eleição aconteceu *intuitu fidei*. Repudiaram, porém, a idéia sinergista inerente a essa frase e ensinaram que a não-resistência não é, em nenhum sentido, obra da própria pessoa, mas sim, obra de Deus, à qual as pessoas não-convertidas só podem resistir. (cf. Dr. Pieper, *Conversão e Eleição*; Dr. Engelder, *Dogmatical Notes*)

14. Sinônimos de Conversão

A fim de que a ordem da salvação (*ordo salutis*), tão clara e singelamente apresentada na Palavra de Deus, possa ser dada em sua pureza e verdade escriturísticas, é necessário que o teólogo saiba qual a relação entre a conversão e a regeneração, vivificação, ressurreição, iluminação, vocação, arrependimento, etc. Todos eles são termos que a Escritura emprega para descrever o ato divino da graça pelo qual o pecador é libertado do poder das trevas e transportado para o Reino de Cristo. (Cl 1.13) Na realidade, todos esses termos são, em seu sentido restrito, sinônimos de conversão, de sorte que a distinção entre eles e a conversão é apenas de caráter nominal ou lógico, mas de nenhum modo real. A diferença que representam reside apenas no ponto de vista de que descrevem o retorno do pecador a Deus.

a. *Regeneração (regeneratio).* A regeneração, no sentido restrito, descreve o renascimento (Jo 3.5,6) que o pecador experimenta em sua conversão, ou seja, a concessão de nova vida espiritual pela fé em Cristo. Conforme a Escritura Sagrada, todo aquele que crê ser Jesus o Cristo é nascido de Deus. (1 Jo 5.1) O termo é, pois, na sua verdadeira aplicação, sinônimo de conversão. (At 11.21) Daí podermos dizer que o pecador que se converteu também se regenerou e vice-versa, visto que ambos os termos designam o mesmo ato do Espírito Santo. (Jo 1.12,13) Lutero escreve: "Todo o que crê em Cristo [...] renasceu, ou seja, nasceu de novo." (S. L., VII, 1862)

O meio instrumental da regeneração é a Palavra de Deus, em particular o Evangelho de Cristo (1 Pe 1.23), bem como o Batismo (Tt 3.5), visto que ele é água "compreendida no mandamento divino e ligada com a Palavra de Deus", isto é, com as graciosas promessas de remissão dos pecados. (At 2.38)

b. *Vivificação ou ressurreição* (*vivificatio, ressuscitatio*). Ambos os termos designam a transplantação do pecador do estado de morte espiritual para o estado de vida espiritual (Ef 2.1-9), mediante a fé em Cristo Jesus. (Cl 2.11-13) Portanto, também esses termos são sinônimos de conversão. Afirma a *Fórmula de Concórdia* (*Decl. Sól.*, II, 87): "A conversão de nossa vontade corrompida, que outra coisa não é senão a ressurreição da mesma da morte espiritual."

O termo tem sido empregado em sentido escriturístico tanto pelos sinergistas como pelos papistas, para designar o estado ou a condição em que o pecador está realmente desperto para uma sensação de sua culpa e um desejo de salvação por Cristo, mas ainda não está convertido, visto que ainda não decidiu aceitar a graça divina (*status-medius*). Segundo a Bíblia, porém, todos os que estão assim despertos (vivificados, ressuscitados) já estão convertidos. (Ef 2.5-8)

É verdade que o termo "desperto" pode ser empregado **corretamente**

para significar que o pecador foi assustado pela Lei, ainda que não induzido à fé em Cristo pelo Evangelho. Nesse sentido, pode-se dizer que Félix (At 24.25) e o carcereiro de Filipos (At 16.30) foram despertos. Quando empregado assim, o "despertar" do pecador pertence aos atos preparatórios da conversão (*actus praeparatorii*), ou seja, à graça assistente de Deus (*gratia assistens*), que reage sobre o pecador unicamente de fora (*extrinsecus*), segundo disseram os nossos dogmáticos.

O grande erro que os pietistas e sinergistas cometeram foi aplicar o termo *desperto* àqueles que, não só foram aterrorizados pela Lei de Deus, mas já possuíam "os primeiros indícios da fé" (*prima initia fidei*), que já estavam convertidos. Os *despertos*, sustentavam eles, não eram convertidos nem incorvertidos. Tal estado médio (*status medius*), porém, não é reconhecido pela Escritura Sagrada, conforme demonstramos acima. Pelo contrário, segundo a Bíblia, todo pecador penitente que possui os *prima initia fidei* (*scintillula fidei*), já está convertido, conforme ensina a *Fórmula de Concórdia* (*Decl. Sól.*, II, 14).

c. *Iluminação* (*illuminatio*). O termo designa a transferência das pessoas de seu estado natural de trevas espirituais para um novo estado de luz espiritual. (Ef 5.8) A iluminação é, portanto, em seu sentido restrito, sinônimo de conversão, pois consiste essencialmente no ato gracioso de Deus pelo qual ele "abre os olhos" aos espiritualmente cegos e os converte "das trevas para a luz e da potestade de Satanás para Deus, a fim de que eles recebam remissão de pecados e herança entre os que são santificados pela fé". (At 26.18) Tanto a iluminação como a conversão sucedem pela fé no Evangelho de Cristo. Ambos têm o mesmo *terminus a quo*, a saber, as trevas, e o mesmo *terminus ad quem*, a saber, a fé. Isso é comprovado pela Palavra de Cristo: "Eu vim como luz para o mundo, a fim de que todo aquele que crê em mim não permaneça nas trevas." (Jo 12.46) Portanto, enquanto a pessoa é incrédula, não é esclarecida ou iluminada. No tocante a esse ponto, andaram bem os pietistas, opondo-se aos seus antagonistas ortodoxos, que, mesmo a ministros incrédulos, atribuíam certa iluminação ou, antes, alumiação (*alluminatio*), porque a iluminação só pode ser afirmada com respeito aos que crêem verdadeiramente em Cristo.

d. *Vocação* (*vocatio*). O termo vocação, na Escritura, designa, algumas vezes, unicamente a proclamação do Evangelho ou o estender do convite divino da salvação aos pecadores. Nesse sentido, são chamados todos os seres humanos que ouvem ou lêem a mensagem graciosa do Evangelho. (Mt 20.16; 22.14) Contudo, na maior parte das passagens da Escritura, o termo não designa simplesmente o gracioso oferecimento da salvação pelo Evangelho, mas o verdadeiro

chamamento do pecador à vida espiritual, ou sua transferência efetiva do reino de Satanás para o Reino de Cristo. Nesse sentido, o termo *vocação* é sinônimo de conversão. Os que são chamados (*kleetoi*) são os convertidos, vale dizer, os crentes verdadeiros, que se apropriaram, pela fé, das graciosas promessas do Evangelho. (Rm 1.5,6; 8.30; 1 Co 1.2,26; 2 Tm 1.9; etc.)

e. *Arrependimento* (*poenitentia*). O termo arrependimento é empregado tanto em sentido restrito como em sentido lato. A *Fórmula de Concórdia* assim escreve (Decl. Sól. V, 7.8): "A palavra *arrependimento* não é usada em apenas um sentido nas Sagradas Escrituras. Em algumas passagens das Sagradas Escrituras, é usada e tomada para a conversão inteira da pessoa, como em Lucas 13: "Se não vos arrependerdes, todos igualmente perecereis." E no capítulo 15: "Assim haverá júbilo por um pecador que se arrepende, etc." Mas nessa passagem, Marcos 1, como também em outro lugar, onde o arrependimento e a fé em Cristo, At 20, ou "arrependimento e perdão dos pecados", Lc 24, são distinguidos um do outro, arrepender-se significa apenas reconhecer verdadeiramente o pecado, sentir pesar de coração por causa dele e dele se abster." (Isto é, por motivos exteriores de temor e castigo.)

Dessa maneira, o termo "arrependimento" designa: a) reconhecimento do pecado e contrição operados pela Lei (*terrores conscientiae*). Esse é o sentido do termo em todas as passagens em que o arrependimento é diferençado da remissão dos pecados (Lc 24.47); b) contrição e fé, ou seja, a inteira conversão do pecador. (Lc 13.5) Nesse último sentido, o termo "arrependimento" é sinônimo de conversão.

Baier escreve sobre essa distinção (III, 310): "Conquanto, às vezes, o arrependimento seja, em sentido restrito, empregado para aquela parte da conversão que se chama contrição, é também freqüentemente empregado para toda a conversão." A *Confissão de Augsburgo* também descreve o arrependimento, quando diz (Art. XII 3-6): "O arrependimento consiste propriamente nas duas partes seguintes: uma é a contrição, ou os terrores metidos na consciência pelo reconhecimento do pecado; a outra é a fé, que nasce do evangelho ou da absolvição, e crê que os pecados são perdoados por causa de Cristo, consola a consciência e liberta dos terrores."

A Confissão de Augsburgo acrescenta corretamente que as boas obras que seguirão o arrependimento são *frutos do arrependimento. Deinde sequi debent bona opera, quae sunt fructus poenitentiae.*

Essa importante verdade deve ser mantida contra o erro dos romanistas, os quais sustentam que o arrependimento consiste de contrição, confissão e satisfação (*contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis*). O erro papista segundo

o qual a satisfação humana por todas as transgressões constituiria a parte essencial do arrependimento é negação total da doutrina escriturística do arrependimento. (Mc 1.15) Esse erro alicerça a remissão dos pecados nas boas obras do pecador penitente. Conforme o ensino papista, não só a *confessio oris* e a *satisfactio operis*, mas também a *contritio cordis* deve ser considerada um ato meritório do pecador. Logo, o arrependimento, no sentido católico-romano do termo, é inteiramente obra da pessoa.

Esse fato explica por que Lutero atacou com tanta veemência o conceito papista do arrependimento, insistindo, à base da Escritura, que o arrependimento sempre produz realmente boas obras, todavia nunca é o fundamento sobre o qual repousa a remissão dos pecados. Cf. A *Apologia*, Art. XII, 16 a 20: "Pois evidentemente falsos e alheios, não só à Escritura, senão também aos Pais eclesiásticos, são as doutrinas que seguem: 1. Que por boas obras realizadas fora da graça merecemos graça com base em um pacto divino. 2. Que merecemos graça pela atrição. 3. Que a só detestação do pecado é suficiente para extinguir o pecado. 4. Que alcançamos a remissão dos pecados por causa da contrição, não mediante a fé em Cristo."

O conceito romanista da contrição, com a ênfase que empresta às boas obras do penitente, torna impossível não só a fé verdadeira em Cristo ou a confiança nos méritos deste, mas ainda a verdadeira contrição (*contritio passiva*) ou os *terrores conscientiae*, os quais Deus opera na pessoa por meio da Lei. Enquanto a pessoa "se arrepende" segundo o sentido da justiça das obras católico-romana, é-lhe impossível crer em Cristo e salvar-se. (Gl 5.4)

A Justificação Pela Fé
(De Iustificatione)

1. Definição de Justificação

Tão logo o pecador contrito creia nas promessas divinas de graça que lhe são oferecidas no Evangelho por amor de Cristo, ou tão logo deposite a sua confiança na satisfação vicária que Cristo preparou pelos pecados de todas as pessoas mediante sua perfeita obediência, ele é justificado, declarado justo perante Deus. (Rm 3.23,24) É a chamada *justificação subjetiva*, (Rm 4.6) ou aplicação pessoal, pela fé, dos méritos que Cristo obteve para todas as pessoas por sua expiação substitutiva (*justificação objetiva*). (2 Co 5.19ss)

De maneira muito simples, as Sagradas Escrituras descrevem o ato da justificação negativamente como "perdoar os pecados" ou "cobrir os pecados" ou "não imputar os pecados" (Rm 4.6-8), e positivamente como "a sua fé lhe é atribuída como justiça". (Rm 4.5; Gl 3.6; Rm 4.3) Pode-se, pois, definir a justificação subjetiva como ato de Deus pelo qual ele remove do crente a sentença condenatória à qual está sujeito por causa do pecado, livra-o de sua culpa e lhe atribui o merecimento de Cristo. Baier define a justificação como "ato pelo qual o pecador, que é réu de culpa e castigo (*reus culpae et poenae*), que todavia crê em Cristo, é pronunciado justo por Deus, o Juiz". (*Doctr. Theol.*, p.424)

Por essa razão, não entendemos por justificação subjetiva "uma condição moral existente no homem ou uma transformação moral que experimentasse, mas unicamente um julgamento divino do homem pelo qual se anula a sua relação para com Deus". (*Ibid.*) Diz Hollaz corretamente: "A justificação é um ato judicial e, ao mesmo tempo, um ato gracioso pelo qual Deus, reconciliado pela satisfação de Cristo, absolve o pecador que crê em Cristo das ofensas de que é acusado e o considera e pronuncia justo.". (*Doctr. Theol.*, p.428)

Ao descrever a justificação pela fé, devemos recordar que a justificação pela fé sem as obras se baseia na justificação de todas as pessoas, obtida pela satisfação vicária de Cristo e oferecida a todas as pessoas no Evangelho. (At 10.43) Por causa da justificação objetiva (reconciliação), a justificação subjetiva sucede "gratuitamente". (Rm 3.24) Não é necessária nenhuma obra da parte do pecador para completar a justificação de Cristo. Uma vez que se negue a satisfação vicária de Cristo, não há lugar para a justificação da fé. Por outro lado, a redenção perfeita efetuada por Cristo não admite a justificação papista pelas obras. O Evangelho contém perdão completo para cada pecador e, tão logo aceite o perdão pela fé, ele é justificado subjetivamente.

Todo aquele que nega que os meios da graça outorgam o perdão dos pecados (entusiastas, reformados, teólogos luteranos modernos) e que não a obra redentora constitui objeto de sua fé, mas sim a "pessoa de Cristo" ou a sua "realidade histórica", ensina a justificação sem a fé, pelas obras, por alguma coisa no ser humano, ou seja, pela *gratia infusa*. Todavia, que "a fé é atribuída como justiça" (Rm 4.5) significa que a fé justifica, não considerada como tal, mas *em razão do objeto que ela apreende*, a saber, a promessa do Evangelho.

Não está de acordo com as Escrituras dizer que se deva pôr por objeto da fé justificadora somente Cristo ou somente o seu merecimento, mas também a justificação objetiva. Somente a promessa do Evangelho pode dar-nos perfeita certeza do perdão de nossos pecados. A justificação pelas obras, em virtude de sua própria natureza, somente pode produzir dúvidas. (cf. Rm 4.16) A "Teologia da dúvida" (*monstrum incertitudinis*) da Teologia papista é um concomitante necessário da Teologia da justiça pelas obras. (cf. o Concílio de Trento, Sess. 6, Cân. 13)

A Igreja Católica Romana é a maior inimiga da Igreja Cristã; visto que todos os cristãos vivem, se movem e existem na doutrina da justificação pela fé. O papa, todavia, não permite que os seus adeptos aceitem e creiam essa doutrina. Antes injuria e amaldiçoa a doutrina escriturística da justificação pela fé (cf. o Concílio de Trento, Sess. 6, Cân. 9, 11. 12. 20) e adestra os seus seguidores na procura da salvação pelas obras. A Igreja de Roma assassinou milhares, fisicamente, em virtude de sua aderência à doutrina da justificação pela fé e, espiritualmente, milhões com esse erro que os ensinou a confiar na justificação pelas obras.

A alegação dos católicos romanos de que a maioria dos mestres protestantes modernos são defensores da doutrina católica da justificação pelas obras é perfeitamente procedente. Os que negam a satisfação vicária e ensinam a salvação pela "moralidade" ou por um "ato ético" ou pela fé como "ato moral" ou "força moral" constituem a grande maioria entre os protestantes. A doutrina da justificação pela fé, sem as obras, contudo, tem sido e será crida por todos os verdadeiros membros da Igreja Cristã até o fim dos tempos. (Rm 1.16,17; 3.21,22; 4.3; Ap 7.14) (cf. Dr. Engelder, *Dogmatical Notes*)

2. Justificação Somente Pela Fé (Sola Fide)

De acordo com os ensinamentos expressos das Sagradas Escrituras, o crente é justificado somente pela fé (*sola fide*), sem as obras da Lei. (Rm 3.28; 4.5; Fp 3.9) A Escritura afirma essa verdade e atribui a justificação diretamente à fé. (Rm 3.21-24) Exclui qualquer obra do ser humano como causa meritória da justificação. (Rm 3.27) A Escritura declara, de modo enfático, que todo

aquele que pretende justificar-se pelas obras está debaixo da maldição. (Gl 3.10) Ilustra o fato com exemplos que não deixam dúvidas quanto à necessidade de que as obras humanas sejam excluídas da justificação. (Rm 4.1-3; Lc 18.9-14)

Segundo as Escrituras, a tentativa da parte do ser humano de obter a justificação por seus próprios esforços é "zelo não com entendimento". (Rm 10.2) O insistir nas obras como necessárias à salvação é "doutrina da carne". (Gl 3.2,3) Por outro lado, é ensinamento característico da religião cristã, a qual é de Deus, que os pecadores são justificados perante Deus unicamente pela fé, sem as obras da Lei. (Gl 1.8; 5.4,5) Daí temos de excluir do ato da justificação:

a) todas as boas obras que Deus opera nas pessoas em seu Reino do poder (*iustitia civilis*) (Rm 2.14,15),

b) todas as obras espiritualmente boas que emanam da fé (Rm 4.2,3). Isso porque as partículas exclusivas (*particulae exclusivae*) tais como "sem a Lei", "sem as obras", "não das obras", etc. (Rm 3.28; 4.5; Ef 2.8, 9), eliminam do ato da justificação toda e qualquer obra humana.

Diz a *Fórmula de Concórdia* (*Decl. Sól.*, III, 9): "Sobre a justiça da fé ante Deus, cremos [...] que o pobre pecador é justificado diante de Deus, isto é, absolvido e declarado livre e isento de todos os seus pecados e da sentença da bem merecida condenação, [...] sem qualquer mérito ou dignidade "de nossa parte, também sem quaisquer obras antecedentes, presentes ou subseqüentes, tão-só por graça, exclusivamente por causa do único mérito, da obediência integral, do amargo sofrimento, da morte e da ressurreição de Cristo nosso Senhor, cuja obediência nos é atribuída como justiça."

Como bem demonstra a *Fórmula de Concórdia*, as Sagradas Escrituras também fazem ver as razões por que as obras humanas devem ser excluídas da justificação, a saber:

a) porque Deus quer revelar a glória de sua graça na salvação imerecida da humanidade pecadora (Ef 2.9; 1.6,7),

b) porque, em sua graça infinita, Deus se propôs providenciar para a humanidade perdida uma salvação da qual o pecador, à base da graciosa promessa divina, pudesse estar absolutamente seguro e certo. (Rm 4.16)

As Sagradas Escrituras ensinam que a justificação sucede pela fé, sem as obras da Lei. Com isso, elas rejeitam o erro papista:

a) de que a justificação se basearia na graça infusa (*gratia infusa*) ou nalguma boa qualidade no homem;

b) de que a justificação seria um ato medicinal (*actus medicinalis*), pelo qual o pecador seria feito justo mediante a santificação;

c) de que, na justificação, haveria graus (*gradus*), de sorte que um crente estaria mais justificado que outro;

d) de que o crente não poderia estar seguro de sua salvação (*monstrum incertitudinis*).

A Escritura afirma com sua doutrina do *sola fide*:

a) que a justificação se baseia no gracioso favor de Deus em Cristo Jesus (*gratuitus Dei favor propter Christum*), ou seja, na graça divina, a qual está do lado de fora da pessoa, "no próprio coração de Deus", embora lhe seja revelada e oferecida no Evangelho. (*Media gratiae instrumenta iustificationis sunt.*);

b) que a justificação é um ato forense (*actus forensis*) pelo qual Deus declara justo o pecador que crê em Cristo;

c) que a justificação não tem graus, mas é instantânea e completa, sendo o crente justificado tão logo confie em Cristo para sua justiça;

d) que a fé não justifica como virtude ou boa qualidade no homem, mas unicamente como instrumento ou meio pelo qual o pecador apreende a justiça perfeita do Salvador humano-divino;

e) que o crente pode estar seguro da salvação, pois a salvação não repousa em sua própria dignidade, mas nos méritos atribuídos de Cristo.

A doutrina da justificação que os reformadores apresentaram no Art. IV da *Confissão de Augsburgo* é escriturística. Reza a mesma: "Ensina-se também que não podemos alcançar remissão do pecado e justiça diante de Deus por mérito, obra e satisfação nossos, porém que recebemos a remissão do pecado e nos tornamos justos diante de Deus pela graça, por causa de Cristo, mediante a fé, quando cremos que Cristo padeceu por nós e que por sua causa os pecados nos são perdoados e nos são dadas justiça e vida eterna. Pois Deus quer considerar e atribuir essa fé como justiça, diante de si, conforme diz São Paulo em Romanos 3 e 4." Com isso, a Igreja de Roma que, sobre esta confortadora doutrina da Escritura, pronuncia o seu anátema, deu nova prova de que está equivocada.

A doutrina da justificação pela fé, sem as obras da Lei, pressupõe como postulados necessários:

a) a justificação objetiva, ou seja, a doutrina de que Cristo, por meio de sua expiação vicária, obteve reconciliação para o mundo inteiro;

b) a graça universal (*gratia unniversalis*), ou seja, a doutrina de que Deus quer sinceramente a salvação de todos os seres humanos;

c) a salvação por graça somente (*sola gratia*), ou seja, a doutrina de que o pecador se salva sem qualquer obra antecedente, atual ou subseqüente;

d) os meios de graça (*media gratiae*), ou seja a doutrina de que a Palavra de Deus e os sacramentos são os meios graciosos pelos quais Deus oferece e transmite às pessoas a remissão dos pecados e a justiça que Cristo obteve por sua morte (*media dotiká*).

Todos os que negam essas doutrinas (romanistas, calvinistas, sinergistas) não podem ensinar coerentemente a doutrina escriturística da justificação pela fé, visto que a rejeição desses ensinamentos conduz, invariavelmente, ao ensinamento da justiça pelas obras.

3. A Doutrina da Justificação - A Doutrina Central da Religião Cristã

Não é preciso muito esforço para demonstrar que o artigo da justificação pela fé constitui a doutrina central (*articulus fundamentalissimus, articulus stantis et cadentis ecclesiae*) de toda a religião cristã; pois é o ensinamento superior das Sagradas Escrituras para o qual todas as verdades sagradas do Evangelho convergem. O que a Palavra de Deus nos diz da encarnação, do padecimento, da morte, da ressurreição, etc., de Cristo, é o fundamento dessa excelsa doutrina, pois Cristo encarnou, sofreu, morreu, ressuscitou, etc., a fim de que os pecadores, que não podiam se salvar por seus próprios esforços, pudessem ser justificados pela graça, mediante a fé na sua satisfação vicária. Conseqüentemente, os que negam a doutrina escriturística da justificação pela fé, negam a inteira religião cristã. Eles se vêem compelidos a ensinar a maneira pagã de salvação pelas obras, pela qual se anula o Evangelho de Cristo.

Esse é o motivo pelo qual a Escritura Sagrada insiste com tanta ênfase na proclamação clara e inalterada da salvação pela fé em Cristo. (Jo 3.16; Rm 3.23-28; 1 Co 2.2ss; Gl 2.21; 45.4; Ef. 2.8, 9; Fp 3.8, 9; Gl 1.8,9; 3.1-3; 5.4; etc.) Toda a polêmica da Escritura Sagrada culmina na refutação de todas as heresias que pervertem o artigo da justificação pela fé em Cristo. (Jo 8.24; At 10.42,43; Gl 1.6-10; Fp 3.2-9, etc.) As suas supremas advertências e exortações ao crente centralizam-se no apelo a continuar na fé no Senhor Jesus Cristo. (2 Tm 3.8; Tt 2.1-15; Hb 4.14-16; 1 Pe 4.1-5; 1 Jo 5.10ss; etc.). Todos os seus ensinamentos apontam para ela (*articuli antecedentes*) (Lc 24.25-27) ou a ela se referem (*articuli consequentes*). (Ap 5.9-14) A justificação pela fé em Cristo é o tema predominante do Antigo Testamento (Is 53.4-6) e do Novo Testamento. (2 Co 5.19-21)

Em síntese, a doutrina da justificação pela fé no Cristo crucificado e ressuscitado constitui o inteiro Evangelho. Onde quer que seja crida, existe a Igreja de Cristo, a comunhão dos santos. Onde quer que não seja crida, não pode existir a Igreja Cristã, visto que esta possui como membros apenas aqueles que crêem que Cristo morreu e ressuscitou por eles. (Mc 16.15,16; 1 Co 15.3,4) O pastor cristão deve, por conseguinte, exercer o seu ofício de tal modo que

ensine infalivelmente a doutrina em sua verdade e pureza e que revele e rejeite todo erro que é contrário a essa doutrina. (At 26.22, 23; Tt 1.9)

Essa é a clara exigência que as nossas confissões luteranas fazem a todos quantos desejam servir na qualidade de ministros do santo Evangelho de Cristo. Assim declaram *Os Artigos de Esmalcalde* (II, Art. 1-4.5): "Já que isso precisa ser crido, não podendo ser alcançado ou apreendido por nenhuma obra, Lei ou mérito, segue-se que é claro e certo que somente esta fé nos torna justos, como diz São Paulo em Rm 3.3 'Julgamos que o homem se torna justo sem obras da Lei, pela fé.' Também: 'Para somente ele ser justo e justificar aquele que tem fé em Jesus'. Desse artigo, a gente não se pode afastar ou fazer alguma concessão, ainda que se desmoronem céu e terra ou qualquer outra coisa. *Pois não existe nenhum outro nome, dado entre os homens, pelo qual possamos ser salvos,* diz São Paulo At 4. 'E pelas suas pisaduras fomos sarados.' (Is 53) Sobre esse artigo, fundamenta-se tudo o que ensinamos e vivemos contra o papa, o diabo e o mundo. Razão por que devemos estar bem certos disso e não duvidar. Em caso contrário, tudo está perdido, e o papa, o diabo e tudo ficarão com a vitória e a razão contra nós. Conforme ainda o Artigo II, 1: "Também deste artigo a gente não pode se afastar ou ceder algo, porque não o permite o primeiro artigo."

No mesmo sentido, escreve a *Fórmula de Concórdia* (*Decl. Sól.*, III, 6): "Esse artigo da justificação pela fé é (como diz a *Apologia*) "o principal de toda a doutrina cristã", "sem o qual nenhuma pobre consciência pode ter qualquer consolo firme ou conhecer devidamente a riqueza da graça de Cristo." Como também escreveu o Dr. Lutero: "Se este só artigo permanece puro na arena, também a cristandade continua pura, belamente concorde e sem quaisquer seitas. Todavia, onde não permanece puro, é impossível resistir a qualquer erro ou espírito fanático."

Essa atitude firme de nossas confissões luteranas, no tocante à doutrina da justificação pela fé, é assumida pelos nossos dogmáticos luteranos. Um deles, Chemnitz, por exemplo, escreve (*Loc. Th.*, II, 216): "Este um ponto distingue precipuamente a Igreja de todos os gentios e superstições, conforme diz Agostinho: "A Igreja faz distinção entre justo e injusto, não pela Lei das obras, mas pela Lei da fé." Com efeito, este artigo é, por assim dizer, a cidadela e principal baluarte de toda a doutrina e religião cristã. Por isso, o mesmo sendo obscurecido, adulterado ou subvertido, torna-se impossível conservar a pureza da doutrina em outros pontos. Mantida, porém, intacta esta doutrina, todas as idolatrias, superstições e corruptelas que houver em todas as demais doutrinas por si mesmas se destruirão." (*Doctr. Theol.*, p.440)

Na realidade, todos os cristãos fiéis, não importa que tenham pouco conhecimento e discernimento cristãos em outros pontos, professam a doutrina da justificação pela fé, porque são todos "filhos de Deus *mediante a fé em Cristo Jesus*". (Gl 2.26-28; cf. ainda 3.7) Todos aqueles que repudiam

este artigo estão fora da Igreja (Gl 3.10) ou, como diz Lutero, "são ou judeus ou turcos, ou papistas ou hereges". Todo fiel cristão confessa com Lutero: "Creio que Jesus Cristo, verdadeiro Deus [...] e também verdadeiro homem, [...] é meu Senhor, que me remiu a mim, homem perdido e condenado", etc. Essa verdade achamos confirmada especialmente nos muitos hinos cristãos, que são a expressão da fé pessoal de milhares de cristãos, os quais, mesmo que sirvam em lugares e épocas diferentes e pertençam exteriormente a denominações diferentes, repetem o mesmo estribilho: "Pela graça sois salvos, mediante a fé." (Ef 2.8)

4. A Terminologia Cristã com a qual se Preserva do Erro a Doutrina da Justificação Pela Fé

a. *"Por graça, por amor de Cristo, mediante a fé."* Empregam-se esses termos para eliminar, do artigo da justificação, todas as obras das pessoas, antecedentes, atuais ou subseqüentes. Escreve a *Fórmula de Concórdia* (*Decl. Sól.*, III, 25): "da justificação, ao qual apenas pertencem e são necessários a graça de Deus, o mérito de Cristo e a fé."

A expressão *por graça* atribui a salvação unicamente ao gracioso favor de Deus em Cristo (*gratuitus Dei favor*) e exclui da justificação, como causa meritória a chamada "graça infusa" (*gratia infusa*) da Teologia papista. A expressão *por amor de Cristo* significa tanto como "por amor da satisfação vicária de Cristo", "já que ele satisfez a Lei por nós e pagou pelos nossos pecados". (*Fórmula de Concórdia, Decl. Sól.*, III, 14)

A justificação por amor de Cristo tem de ser mantida: a) contra os papistas, que consideram a graça infusa (gratia infusa), o amor, etc., como causa da justificação; b) contra todos os entusiastas que não baseiam a justificação nos méritos de Cristo, mas sim no "Cristo dentro de nós", ou seja, na sua habitação e influência santificadora no coração (Osiandro); c) contra todos os teólogos racionalistas modernos, que rejeitam o caráter forense da justificação como demasiado "jurídico" e a definem como processo ético ou transformação do ser humano (*Umgestaltung der Menschheit*) pela influência santificadora do Espírito Santo (*actus medicinalis*).

A expressão *pela fé* designa a fé como meio receptor (*medium leeptikón*) pelo qual o crente se apropria dos méritos de Cristo que lhe são oferecidos nos meios da graça (*media dotiká*). Todas as três expressões conjuntamente exprimem a verdade escriturística "que toda a nossa justiça deve ser procurada fora dos méritos, obra, virtudes e dignidade nossos e de todos os homens, e que ela repousa apenas sobre Cristo, o Senhor." (*Fórmula de Concórdia, Decl. Sól.*, III, 55)

Essa verdade deve ser defendida contra todos os que erram nessa doutrina, substituindo a justiça objetiva de Cristo, que está fora do pecador,

por uma justiça que se acha dentro da pessoa e a põem por fundamento de sua justificação (papistas, entusiastas, teólogos vivencialistas [*Erlebnistheologen*], etc.)

b. *"A justificação não é um ato físico ou medicinal, mas forense e judicial."* O significado dessas expressões consiste em que a justificação não é essencialmente a transformação interna do pecador ou sua santificação, mas, pelo contrário, o ato divino pelo qual Deus declara o pecador justo por amor de Cristo. Isso quer dizer que a justificação não é, essencialmente, uma transformação pela qual a pessoa é feita justa, mas uma virtude da justificação perfeita de Cristo da qual ela se apropria pela fé. A mudança que segue à justificação é fruto da fé e pertence à doutrina da santificação, não à da justificação.

Quando falamos da justificação como ato forense ou judicial, temos de considerar que há uma diferença distintiva entre o julgamento das cortes civis e o de Deus. As cortes civis justificam ou declaram justo o justo e condenam o ímpio. Aquelas que justificam o ímpio e condenam o justo são abominação ao Senhor. (Pv 17.15) Deus, porém, no ato da justificação, justifica o ímpio. (Rm 4.5) Isso com o justificado motivo de que Cristo, por sua perfeita obediência, pagou a dívida pelos ímpios. (Is 53.5, 6; 2 Co 5.21)

Declara a *Apologia da Confissão* (Art. III, pp. 161, 305-306): Mas "justificar", nesta passagem, significa, segundo o uso forense, absolver o réu e declará-lo justo. Contudo, em virtude da justiça alheia, de Cristo, justiça alheia esta que nos é comunicada pela fé. Visto, pois, que neste passo nossa justiça é imputação de justiça pertencente a outrem, deve falar-se aqui, acerca de justiça, de maneira diversa da em que falamos quando em filosofia ou no foro, inquirimos a justiça da obra pessoal." (161.305-306)

Essa distinção é importante. Se Deus quisesse justificar unicamente os justos e condenar todos os injustos, tal como fazem as cortes civis, nem um único pecador se salvaria (Lc 18.14; Gl 3.10), visto que, apesar de todos os seus esforços morais, todas as pessoas continuam injustas perante Deus. (Is 64.6) A doutrina papista segundo a qual Deus só pode justificar os que realmente são justos, quer ao todo, quer em parte, cancela toda a mensagem evangélica da justificação pela fé. Lutero apelidou corretamente essa doutrina de "veneno de Satanás" e "peste pestilentíssima" (*pestilentissima pestis*; S. L., V, 517), visto destituir o pecador de todo o verdadeiro consolo e roubar de Deus a honra que lhe cabe como gracioso Senhor, que perdoa gratuitamente os pecados por amor de Cristo. (Rm 3.28; Ef 2.7-9)

É necessário dar ênfase a essa verdade, porque, não só todos os protestantes romanizantes (André Osiandro, Schwenkfeld, Weigeld), como ainda os arminianos e sinergistas negam o ato forense no seu sentido bíblico.

O verbo *dikaioun* significa "declarar justo" e não "tornar justo". Isso

está comprovado de maneira inconteste, não só pelo seu uso consistente na Bíblia, como também pelas partículas exclusivas (*particulae exclusivae*) que na Bíblia vêm ligadas a esse termo. (Rm 3.23-28; 4.5-8) Elas demonstram que a justificação não é um processo de cura ou santificação (*actus medicinalis*) em razão do qual o pecador estaria capacitado a merecer a salvação mediante boas obras, mas, pelo contrário, um ato forense pelo qual Deus, por amor de Cristo, o declara justo, embora de si mesmo seja indigno e injusto. (Rm 4.5)

c. *"Pela fé somente"* (*sola fide*). A insistência de Lutero no *sola fide* tinha razões justificadas. Os seus adversários papistas estavam dispostos a conceder que o pecador se salvava pela fé. Recusavam-se, porém, a admitir que fosse justificado unicamente pela fé (*sola fide*). Bem eles compreendiam que, com essa expressão, o Reformador não pretendia excluir da justificação a graça de Deus nem o merecimento de Cristo, nem os meios da graça em sua qualidade de meios divinos que conferem a justiça adquirida por Cristo, por sua satisfação vicária, para o mundo (*media dotiká*). Eles sabiam, no entanto, que, com esse termo, os luteranos queriam definir a fé como simples meio receptor (*medium leeptikón; medium aut instrumentum*) da justiça de Cristo oferecida no Evangelho ao pecador. Esses adversários se opunham persistentemente a essa definição de fé. Quando declaravam que o pecador se "salva pela fé", definiam a fé como virtude ou boa qualidade (*bona qualitas*) implantada nele por Deus (*gratia infusa*). Assim, no final das contas, "salvação pela fé" significaria "salvação pelas obras." (*Fides quae per caritatem operatur.*)

O *sola fide* de Lutero, portanto, teve por finalidade negar esse erro (semipelagiano). Pelo lado positivo, afirmou que a fé salva apenas como *instrumentum* ou *medium*; pelo lado negativo, que, no artigo da justificação, a fé não deve ser considerada boa obra ou qualidade.

Os luteranos tinham toda a razão para argumentar que os seus opositores, negando o *sola*, também negavam o *fide*. Que a doutrina da justificação ensinada pelos opositores estava em franca oposição à da Escritura Sagrada. (Rm 3.28; 4.5) E a Bíblia exclui da justificação todas as obras humanas.

Dessa maneira, o *sola fide* tornou-se em "shibbolet" da Reforma e, atualmente o "slogan" da Igreja Luterana confessional continua sendo a proclamação ao mundo do seu artigo principal da fé, a saber, que o pecador é justificado perante Deus gratuitamente, pela graça divina (*doorean tee autou chariti*), independentemente das obras da Lei (*choris ergoon nomou*). (Rm 3.21-28) A *Enciclopédia Católica* traz *sub* "fé": "Omitindo-se o obnóxio *sola* / somente /, pode-se interpretar o artigo / Art. IV da *Confissão de Augusburgo* / segundo o sentido católico". (cf. *Christl. Dogmatik*, II, 643ss)

d. *"A justificação não requer nem mesmo a presença de boas obras."* (*Neque PRAESENTIA operum ad iustificationem requiritur.*) Deve-se entender esta declaração à luz da importante verdade "que a fé nunca está só, porém sempre justifica só." (*Fides nunquam est sola, sed iustificat sola.*) Essa verdade vem claramente ensinada na Escritura Sagrada. Por um lado, a fé salvadora é sempre seguida de obras (Rm 5.1-5; Gl 5.6; Tg 2.20); por outro, a fé não salva jamais pelo fato de que produz boas obras. (Rm 3.28; 4.5)

Sobre isso a *Fórmula de Concórdia* diz (*Decl. Sól.*, III, 41): "Pois boas obras não precedem a fé nem a justificação precede a santificação, senão que primeiro o Espírito Santo, na conversão, através da audição do Evangelho, acende em nós a fé. Esta apreende a graça de Deus em Cristo, pela qual a pessoa é justificada. Depois, quando a pessoa está justificada, também é renovada e santificada pelo Espírito Santo, renovação e santificação de que então se seguem os frutos das boas obras. Não se deve entender isso como se a justificação e a renovação estivessem separadas uma da outra de maneira tal, que ocasionalmente fé verdadeira pudesse existir e permanecer por algum tempo, lado a lado, com um mau propósito, senão que com isso apenas se indica a ordem na qual uma coisa precede ou segue a outra, pois que todavia fica verdadeiro o que acertadamente disse o Dr. Lutero: (387) "A fé e as boas obras bem acordam e se harmonizam, mas é somente a fé que apreende a bênção sem as obras, e, contudo, jamais e em tempo algum esta está só."

As declarações: "Na justificação requerem-se boas obras", ou: "As boas obras são necessárias à salvação" devem ser condenadas como errôneas bem como favorecedoras da doutrina pelagiana da cooperação humana na conversão. É contra declarações errôneas desse feitio que a Igreja Luterana confessa: "A justificação não requer nem mesmo a presença de boas obras."

e. *"A justificação não possui graus."* (*Iustificatio non admittit gradus, non fit successive, non recipit magis et minus.*) Essa afirmação luterana é dirigida contra a doutrina dos papistas e protestantes romanizantes que, confundindo santificação e justificação, dão a justificação como sucessiva ou gradual. Por causa disso, a graça divina no homem (*gratia infusa sive inhaerens*) visaria à perfeição, operando por graus, de maneira que a justificação da pessoa, de fato, dependeria do seu progresso na santificação.

Contra esse erro, a Igreja Luterana confessional, baseada na Escritura Sagrada, ensina que a justificação é instantânea e, portanto, completa logo que o pecador creia em Cristo. (Rm 4.7; Lc 18.24; Rm 5.1) Lutero, por conseguinte, escreve: "A justificação não vem aos pedaços, mas num monte."

É certo que há graus com respeito à fé, pois a fé de um cristão é forte, ao passo que a de outro é fraca. Todavia, a fé fraca justifica tanto quanto a forte,

visto que mesmo a fé fraca é confiança na justiça de Cristo. Diz Lutero corretamente (S. L., XI, 1840): "Por isso, pela fé somos todos iguais em Cristo. São Pedro poderá ter fé mais forte que eu, e não obstante é a mesma fé em Cristo. [...] Quem recebe [a Cristo], recebe-o inteiro, não vindo ao caso se o recebe de modo fraco ou forte."

f. *"A remissão dos pecados é a inteira justificação, não só parte da mesma."* Essa verdade as nossas confissões afirmam repetidas vezes. Escreve a *Apologia* (Art. IV, [II], 76): "Obter a remissão dos pecados é ser justificado, segundo o texto: 'Bem aventurado aquele cuja iniquidade é perdoada." E a *Fórmula de Concórdia* declara (Epít. III, 7): "De acordo com o uso da Sagrada Escritura, a palavra "justificar" significa, nesse artigo, absolver, isto é, declarar livre de pecados." E outra vez (*Decl. Sól.*, III, 30): "A justiça da fé perante Deus consiste unicamente na graciosa reconciliação ou perdão dos pecados."

Essa verdade é ensinada por São Paulo em Rm 4.5-8, onde descreve aquele que é justificado como alguém cujos pecados são cobertos ou perdoados. Aqueles dentre os nossos dogmáticos que dividem a justificação em duas partes, a saber, a imputação da justiça de Cristo e a remissão dos pecados, fazem isso para fins de clareza. Na verdade, a atribuição da justiça de Cristo é pré-requisito necessário da remissão. Em outras palavras, atribuindo ao pecador a justiça perfeita de Cristo, Deus perdoa-lhe os pecados. No divino veredito da justificação, os dois atos coincidem, constituem um só ato, a saber, o ato da justificação.

Ao se referir à causa da justificação, a Escritura Sagrada, vez que outra, menciona Cristo (Rm 3.22) e, a seguir, a justiça de Cristo (Rm 5.18) ou a morte e o sangue de Cristo (1 Co 2.2) ou a sua ressurreição dos mortos (Rm 10.9) ou o seu nome (1 Jo 5.13), etc. Contudo, todas essas frases expressam a mesma verdade, a saber, que o pecador é justificado por virtude do padecimento e morte vicários de Cristo, os quais Deus oferece às pessoas gratuitamente no Evangelho. Para fins de clareza, nossos dogmáticos fazem a seguinte distinção entre as causas da justificação: *A graça divina é causa impulsiva interna; Cristo* (a sua satisfação vicária) *a causa impulsiva externa sive meritoria; o Evangelho, causa instrumentalis ex parte Dei.* Essas distinções servem para a nossa boa compreensão da grande verdade de que Deus perdoa graciosamente os pecados de todos quantos, pela fé, se apropriam da justiça de Cristo oferecida nos meios da graça. E tal remissão é justificação.

5. Justificação à Base de Obras

A Escritura, em alguns lugares, ensina também a justificação à base de obras, a saber, a justificação perante as pessoas. Quando falamos da justificação nesta acepção, empregamos o termo em sentido mais amplo. A verdadeira

justificação, que é perante Deus (*enoopion theou*) e pela qual o pecador vem a ser filho de Deus, sucede pela fé, sem as obras da Lei. (Rm 3.20-22) Tal fé, porém, só é conhecida de Deus; perante as pessoas permanece invisível. Por essa razão, Deus justifica os seus crentes perante os homens mediante as obras deles. Prova a sua fé e justificação pelos seus frutos. (Lc 7.47; Jo 13.35; Mt 12.37; 25.34-40) Assim, também todos os cristãos devem reconhecer o seu estado de graça pelos frutos que o Espírito Santo operou nos seus corações. (1 Jo 3.14; 23, 4; 2 Pe 1.10; Mt 6.14)

Observa corretamente a *Apologia* (Art. IV, 275-276 p.154): "E todavia Cristo muitas vezes une às boas obras a promessa da remissão dos pecados, não por julgar que as boas obras sejam propiciação, pois que seguem à reconciliação, mas por duas razões. Uma é que necessariamente devem seguir-se bons frutos. Lembra-nos, por isso, que é hipócrita e fingido o arrependimento, se não seguem bons frutos. A outra é que precisamos sinais externos de tão grande promessa, porque a consciência pávida necessita de multíplice consolação. Assim, pois, como o Batismo e a Ceia do Senhor são sinais que admoestam, erguem e fortalecem de modo contínuo as mentes pávidas, assim é descrita e figurada a mesma promessa em boas obras, para que essas obras nos admoestem a crer com mais firmeza." A justificação à base de obras coincide, pois, com o testemunho externo do Espírito Santo (*testimonium externum sive indirectum*), que distinguimos do testemunho interno (*testimonium internum sive directum*), ou seja, a fé.

Cumpre, porém, não confundir a justificação pela fé e a justificação pelas obras. (Gl 3.10) Mediante aquela o pecador obtém a salvação. Por esta, dá-se prova de que é herdeiro da salvação. Para tornar o assunto claro, Lutero fala, às vezes, de remissão interna e externa. Pela primeira, ele entende justificação perante Deus. Pela última, justificação perante os homens. Por aquela, o pecador torna-se filho de Deus; por esta, dá-se prova de que é filho de Deus. Nisso consiste o erro básico do romanismo que considera a justificação pelas obras a base da justificação do pecador e, dessa maneira, faz a salvação depender das boas obras.

É evidente que a doutrina da justificação pela fé (*sola fide*) não pode ser ensinada em sua pureza, a menos que se observe a distinção escriturística entre Lei e Evangelho. Nunca se devem confundir Lei e justificação, já que este ato gracioso de Deus pertence totalmente ao Evangelho. Todavia, confundem-se Lei e justificação sempre que esta se baseia, no todo ou em parte, em alguma virtude natural ou espiritual dentro do homem ou quando se diz que a fé justifica por "boa qualidade" que é a fonte da santificação ou conformação com as exigências da Lei ou começo da nova vida do cristão, etc. Em síntese, confundem-se Lei e justificação sempre que a justificação se baseia, quer ao todo ou em parte, nas obras humanas (pelagianos, sinergistas, arminianos).

Essa confusão de Lei e justificação destrói, naturalmente, o bendito consolo que Deus tencionou dar às pessoas pela gloriosa doutrina da justificação pela fé. Enquanto a doutrina da justificação pela fé confere ao crente completa certeza da salvação, a da justificação pelas obras afasta essa certeza. Ela arranca a salvação da mão graciosa de Deus e a coloca na mão pecaminosa e impotente do próprio ser humano. É fato significativo que todos os que erram negando o *sola fide* também negam a verdade escriturística de que o crente possa estar seguro de sua salvação.

Quem mais se destaca entre aqueles que erram nessa doutrina é o papa, o qual Lutero revelou como sendo Anticristo, mostrando que ele não o era por causa de suas obras de impiedade, mas, principalmente, por causa de sua despudorada perversão da doutrina escriturística da salvação pela graça mediante a fé em Cristo. A afirmação de Lutero sobre o fato de o papa ser o Anticristo de quem se fala em 2 Ts 2, é correta. Até a presente data, é mantido pela Igreja de Roma o anátema do Concílio de Trento a todos os cristãos que aderem à doutrina escriturística da justificação pela fé.

6. Os Efeitos da Justificação
(Effectus Iustificationis)

Logo que a pessoa foi justificada pela fé, está na posse de todas as bênçãos espirituais que Cristo adquiriu para o mundo por sua satisfação vicária. (1 Co 3.21; Rm 5.1-5) Tendo recebido, pela fé, a adoção de filho (Gl 4.5; Jo 1.12), é herdeira de Deus e co-herdeira de Cristo. (Rm 8.17) Assim, não lhe falta nenhum dom. (1 Co 1.4-7; Ef 1.3-8) Dentre os dons espirituais que a justificação concede, podemos mencionar particularmente:

a. *O estado de graça (status gratiae)*. O crente justificado já não se acha debaixo da ira (Ef 2.1-3), mas no bendito estado em que tem paz com Deus (*pax conscientiae*). (Rm 5.1) Pela fé em Cristo, não só está seguro da graça de Deus na vida presente, mas também da salvação eterna na vida porvindoura (*spes vitae aeternae*). (Rm 5.2) É necessário manter-se a certeza da graça divina e da vida eterna pela fé contra todos os semipelagianos (papistas) e sinergistas. Eles afirmam que o crente não pode estar seguro de sua salvação. Não há qualquer dúvida de que todos aqueles que defendem o "monstro da incerteza" (*monstrum incertitudinis*) revelam, com isso, que ignoram o que seja realmente a justificação em sua acepção bíblica.

O "monstro da incerteza" é resultado infeliz da confusão de justificação e santificação. É o erro fatal de que a salvação depende, ao menos em parte, das obras humanas. As objeções feitas à certeza da salvação, também dentro da Igreja Luterana exterior, são completamente destituídas de fundamento bíblico. Passagens tais como 1 Co 10.12; Rm 11.20, etc., sobre as quais

repousam essas objeções, não se destinam a intimidar o crente, mas, pelo contrário, a advertir os que se sentem em segurança e indiferença carnais. Disso resulta que as dúvidas com respeito à certeza da salvação não se devem considerar ou recomendar como virtudes, mas condenar como incredulidade. (Rm 4.16; 8.17, 37-39)

b. *A habitação do Espírito Santo e da Santíssima Trindade dentro do homem (Habitatio Spiritus Sancti sive Dei Triuni essentialis.)* Pela fé, o crente justificado recebe o Espírito Santo que habita no seu coração como em seu santo templo (Gl 3.2; 1 Co 3.16), fortalecendo-lhe a fé e impelindo-o à contínua oração filial. (Gl 4.6; Rm 8.15,16)

Segundo a Escritura, porém, não só o Espírito Santo, mas também toda a Santíssima Trindade habita pela sua essência no crente. (Jo 14.23) Essa maravilhosa união de Deus com o crente chama-se *unio spiritualis ou unio mystica.* (1 Co 6.17; Ef 5.30-32) Embora pela união mística a substância do cristão não se transforme na de Deus, segundo têm afirmado os místicos de todos os tempos (Weigel, Schwenkfeld), mantemos, à base da Escritura Sagrada, que o próprio Deus (*unio essentialis*), e não apenas os seus dons (*dona Dei*; papistas e calvinistas), habita no crente.

Ao mesmo tempo, rejeitamos com igual firmeza, o erro de André Osiandro, que ensinava ser a habitação essencial de Cristo a justiça do crente perante Deus; pois Cristo é nossa justiça, porque nos remiu por sua satisfação vicária e não porque é achado dentro de nós com sua justiça essencial. Nossa justiça perante Deus é a obediência perfeita de Cristo (*obedientia activa et passiva; iustitia aliena*), da qual nos apropriamos por meio da fé. (Rm 3.24; 5.18,19)

c. *Santificação ou renovação* (*sanctificatio vel renovatio*). Entendemos por santificação ou renovação a transformação interna do crente pelo Espírito Santo (*mutatio hominis interna per actum physicum vel medicinalem.*) Por essa transformação, ele é afastado da servidão do pecado e feito capaz para o serviço de Deus numa vida nova, espiritual. (*iustitia inhaerens; iustitia vitae*)

Essas transformações internas ocorrem no exato instante em que a pessoa é justificada pela fé. São frutos infalíveis da justificação. (Rm 6.1-11) Antes de a pessoa ser justificada, não se acham nela nem santificação nem boas obras. (Ef 2.1-3) Depois da justificação, porém, ela é continuamente santificada e impelida a praticar boas obras pela fé em Cristo. (Ef 2.10; Gl 5.6) Por esse motivo, a santificação e as boas obras são indícios (*indicia*) de justificação consumada (1 Ts 4.9; Jo 14.15), embora nunca sejam a causa da justificação. (Ef 2.8,9)

d. *A liberdade cristã (libertas christiana)*. Por liberdade cristã, entendemos liberdade total de qualquer forma de tirania humana em questões

espirituais. (Gl 5.1-4) O crente justificado já não é mais servo das pessoas (1 Co 7.23), para observar e obedecer a doutrinas humanas, mas é servo de Deus (Rm 6.22) e de Cristo (1 Co 3.23), cuja Palavra é a única norma de fé. (Jo 8.31-32) Em relação a Deus, todos os cristãos são subordinados, pois todos estão igualmente presos à sua Palavra e sujeitos à sua vontade. (1 Jo. 5.3; Mt 22.38-40) Em relação de um para com o outro, todos são irmãos (Mt 23.8), que rendem igual obediência ao seu divino Mestre (Lc 17.10) e servem uns aos outros pela caridade. (Gl 5.13,14)

Daí resulta que, na Igreja Cristã, não deve prevalecer a palavra de seres humanos, mas unicamente a Palavra de Deus. Consiste, pois, a liberdade cristã na emancipação do crente das doutrinas humanas (Mt 15.9) e sua fidelidade inquebrantável a Cristo e à sua Palavra.

e. *A qualidade de membro da Igreja Cristã e a posse de todos os seus dons e bênçãos.* A Igreja Cristã é a comunhão dos santos, isto é, comunhão de todos aqueles que crêem em Cristo. (1 Co 1.1,2; Ef 1.1; 2.20; At 5.14) Os hipócritas ou cristãos nominais não são membros da Igreja, mesmo que, nesta vida, estejam exteriormente ligados à Igreja visível. Os direitos e privilégios da Igreja, ordinariamente chamados de Ofício das Chaves (*potestas clavium*), são o poder especial da Igreja para administrar os meios da graça, perdoar e reter os pecados, pregar a Palavra de Deus em sua pureza, chamar e ordenar ministros, etc. Esses direitos e privilégios cabem a todos os crentes e não apenas ao clero. (Mt 16.19; cf. com 18.18, 28.19,20; 1 Co 3.21). Esse assunto será aprofundado mais adiante.

A Doutrina da Santificação e das Boas Obras
(De Sanctificatione Et Bonis Operibus)

1. Definição de Santificação

A justificação do pecador vem imediatamente seguida de sua santificação ou renovação. (Rm 5.1-5) Isso quer dizer que o pecador justificado abandona o pecado e serve a Deus com boas obras. (Rm 12.1,2; 1 Ts 4.3-7; 5.23; 1 Pe 1.15; Rm 13.13,14) Assim como muitos outros termos teológicos, o da santificação (*hagiasmós, hagioosynee*) é empregado em sentido amplo ou restrito.

Em sentido amplo, a santificação compreende todos os atos da graça divina, pelos quais o Espírito Santo converte a pessoa do pecado para a santidade e do domínio de Satanás para o santo e feliz serviço de Deus. (Hb 13.12; At 26.18) Nesse sentido, a santificação inclui toda a obra de Deus, pela qual ele separa o pecador do mundo perdido e condenado e o faz sua possessão. Essa obra divina abrange a concessão da fé, a justificação, a santificação em seu sentido restrito ou a transformação interna no ser humano pela qual ele é feito santo, a sua manutenção na fé até o fim e sua glorificação final no dia do juízo. (2 Ts 2.13; 1 Pe 1.2)

No sentido amplo do termo, os cristãos são, na Escritura, designados como *chamados santos* (*kleetoi hagioi*). (Rm 1.7; 1 Co 1.2) São pessoas a quem Deus graciosamente dotou de fé, justificou e transplantou para o seu Reino, onde pretende conservá-las pela fé cristã até o dia do Senhor Jesus Cristo. (Fp 1.3-6) Lutero emprega, em seu *Catecismo Maior*, o termo *santificação* em sentido amplo. (Art. III, 40, 41) Ele diz ali: "Creio que o Espírito Santo me santifica, conforme diz seu nome. Todavia, como ele faz isso? De que maneira ou por que meios age? Resposta: Pela Igreja Cristã, pela remissão dos pecados, pela ressurreição da carne e pela vida eterna." Assim também escreve Quenstedt: "Vez que outra a santificação é empregada em sentido lato (*late*) e inclui a justificação, como em Ef 5.26; Hb 10.10; doutro modo, porém, é empregada em sentido restrito (*stricte*), e então coincide com a renovação em sentido restrito, tal como em Rm 6.19,22; 1 Ts 4.3,4,7".

Em sentido restrito, a santificação designa a transformação espiritual interior do crente que segue à justificação e está inseparavelmente ligada à mesma. (Rm 6.22; 2 Co 7.1) A respeito da ordem entre justificação e santificação escreve a *Fórmula de Concórdia* (*Decl. Sól.*, III, 40. 41): "Da mesma forma, deve permanecer e ser mantida a ordem entre fé e boas obras. Também

entre justificação e renovação, ou santificação. Pois as boas obras não precedem a fé, nem a justificação precede a santificação, sendo que primeiro o Espírito Santo, na conversão, através da audição do Evangelho, acende em nós a fé. Esta apreende a graça de Deus, em Cristo, pela qual a pessoa é justificada. Depois, quando a pessoa está justificada, também é renovada e santificada pelo Espírito Santo, renovação e santificação de que então se seguem os frutos das boas obras."

Inverter essa ordem e fazer da santificação em sentido restrito a causa da justificação (papismo), equivale a abrir mão do artigo central da fé cristã e basear a salvação na justiça das obras. (Gl 5.4) A justificação e a santificação estão, com efeito, indissoluvelmente ligadas entre si. Contudo, não devem ser confundidas. *A justificação é fonte da santificação.* Ensinar o inverso equivale a ensinar a doutrina anticristã da justiça das obras e, dessa forma, obstruir tanto a justificação como a santificação.

A justiça da fé (*iustitia imputata*), pela qual a pessoa se torna cristã, está fora do ser humano; pois Deus declara o ímpio justo por amor de Cristo. (Rm 4.5) A santificação, porém, sucede dentro da pessoa, e, por ela, essa pessoa é transformada em pessoa santa (*iustitia inhaerens*). (2 Co 7.1) A justiça inerente (justiça da vida) não constitui, de modo nenhum, parte da justiça imputada (Fp 3.9), mas segue à justificação (Rm 6.14; Tt 3.7,8).

Na linguagem eclesiástica, os termos santificação e renovação empregam-se, comumente, como sinônimos. Santificação é renovação. Por isso, o crente começa, por meio dela, vida nova. Renovação é santificação. Por isso que a vida nova do crente é santa. Nossa confissão, de vez em quando, também faz distinção entre santificação e boas obras bem como entre causa e efeito (*antecedens et consequens*). Nesse caso, toma-se a santificação como princípio causativo de santidade da qual emanam todas as obras. (Gl 5.25,26,22)

Todavia, as boas obras do crente coincidem com a sua santificação, visto que esta, considerada de modo concreto (*in concreto*), sucede pela prática de boas obras individuais, sempre que o crente reprime o que é mau ou cumpre o que é digno de louvor. Tomada concretamente, a santificação jamais é um estado ou qualidade ociosa (*status otiosus; habitus otiosus*), mas um ato contínuo, uma atividade incessante, uma vez que o Espírito Santo se mantém sempre operoso no crente. (Tt 2.11; Gl 5.22-25)

Acerca da fé, que é o princípio causativo direto da santificação, escreve Lutero corretamente: "Oh! a fé é coisa viva, diligente, ativa, poderosa, de tal sorte, que lhe é impossível deixar de operar incessantemente o bem. Nem pergunta ela se boas obras devem ser praticadas, mas, antes que se pergunte, as praticou, e sempre está em ação... A fé é confiança viva e decidida na graça de Deus, tão certa, que por ela morreria mil vezes. O Espírito Santo é quem

faz isso pela fé e, por isso, o homem se torna, sem coerção, disposto e desejoso de fazer o bem a todos, servir a todos e sofrer toda sorte de coisas por amor a Deus e para sua glória, o qual lhe concedeu essa graça. É impossível, assim, separar as obras da fé, tão impossível, como separar do fogo o queimar e iluminar." (*Fórmula de Concórdia, Decl. Sól.*, Art. IV, 10ss)

2. A Causa Eficiente da Santificação

(Causa Efficiens Sanctificationis)

Assim como Deus gera a fé na pessoa pelo seu poder ilimitado (Ef 1.19; Jo 6.29), ele também opera no crente a santificação como *fruto* da fé. (1 Ts 5.23,24; 1 Co 3.16; Ef 2.10) Não obstante, há esta distinção entre conversão e santificação: Naquela, a pessoa se mantém puramente passiva (*pure passive se habet.*), ao passo que nesta, ela coopera com o Espírito Santo. (*active se habet sive cooperatur.*)

É necessário, porém, que se compreenda essa cooperação corretamente. Não é coordenada com a operação do Espírito Santo, mas subordinada à mesma. Em outras Palavras, a pessoa coopera na santificação *dependenter a Deo*. Vale dizer: opera porque e enquanto o Espírito Santo opera nele (Rm 8.14; *hosoi pneumati theou agontai*; Gl 5.16-18: *Ei de pneumati agesthe*). Disso resulta que todo novo impulso que o crente experimenta e toda nova boa obra que faz é nele ditada e executada pelo gracioso poder do Espírito Santo. (Fp 1.6; 2.13)

A *Fórmula de Concórdia* escreve mui corretamente sobre isso. (*Decl. Sól.*, II, 65): "[...] tão logo o Espírito Santo haja iniciado em nós sua obra de regeneração e renovação por intermédio da Palavra e dos santos sacramentos, é certo que pelo poder do Espírito Santo podemos e devemos cooperar, embora ainda em grande fraqueza. Tal, porém, não procede de nossas forças carnais, naturais, senão das novas forças e dons que o Espírito Santo iniciou em nós na conversão, como São Paulo expressa e seriamente exorta: que 'na qualidade de cooperadores com ele, não recebamos em vão a graça de Deus.' (2 Co 6.1) O que, entretanto, não se deve entender de outra maneira senão desta: que o homem convertido faz o bem tanto e por tanto tempo, quanto Deus o governa, guia e conduz com seu Espírito Santo. E assim que Deus retirasse dele sua mão graciosa, nem por um momento poderia continuar na obediência a Deus. Se, porém, se quisesse entendê-lo da seguinte forma: que o homem convertido coopera ao lado do Espírito Santo da maneira como dois cavalos em conjunto tiram uma carroça, de modo nenhum se poderia conceder tal sem detrimento à verdade divina."

Por conseguinte, não só a conversão, mas também a santificação depende inteiramente da graça de Deus. (2 Co 5.17,18; 3.5: *hee hikanotees ek tou theou*) Essa grande verdade, revelada com tanta clareza na Escritura, deve induzir o crente a aperfeiçoar continuamente a santificação. (Rm 6.14; 2 Co 7.1; Hb 12.1,2)

3. Os Movimentos Internos da Santificação (Motus Interni Santificationis)

Pela fé em Cristo o(a) crente converte-se em nova criatura (Ef 4.24; Cl 3.10; 2 Co 4.16; 5.17), que concorda com a vontade de Deus (Rm 7.22) e vive inteiramente para Deus, em novidade da vida espiritual para a qual entrou. (Rm 6.1-11)

Apesar de que o(a) crente, por essa forma, serve a Deus segundo o ser interno ou nova natureza implantada nele quando de sua conversão (Ef 4.24; Rm 7.22-25), ainda continua dentro dele a velha natureza, a corrupção de sua natureza. (Ef 4.22; 2 Co 4.16: Rm 6.6; 7.18) Segundo esta natureza, ele(a) está sujeito(a) ao pecado (Rm 7.18-24) e contraria continuamente e combate o Espírito. (Gl 5.17: *hee sarx epithymei katá tou pneumatos*)

A santificação ocorre no crente desta forma: Segundo a sua natureza interna ou nova natureza, combate a carne com suas paixões e concupiscência (Gl 5.24), resiste aos seus maus desejos, impede os seus propósitos malignos e realiza aquilo que agrada a Deus, contrário às instigações de sua natureza perversa. Tal é o combate do espírito contra a carne que a Escritura exige com tanta seriedade de todos os crentes. Eles, pela fé, se despojam sempre do velha natureza (*palaiós ánthroopos*) e se revestem continuamente da nova natureza (*kainós ánthroopos*) que, segundo Deus, é criada em verdadeira justiça e santidade. (Ef 4.24; Cl 3.10)

"Velha natureza" é a natureza ou entendimento corrupto. "Nova natureza" é o entendimento que atua conforme a vontade de Deus. Embora o cristão seja perfeitamente santo enquanto a ser nova natureza (Rm 6.1-11; Ef 4.24; 1 Jo 3.9), a velha natureza é e permanece totalmente corrupta. (Rm 7.18). A santificação não se efetua pela reformação (Rm 8.13; Gl 5.24), mas pela crucificação e mortificação da "velha natureza". (Mt 18.8,9)

Naquilo que diz respeito à luta do espírito contra a carne, o cristão deve atender para o seguinte:

a. A luta constante entre as duas naturezas dentro do crente não prova que ele tenha caído da graça, conforme muitos cristãos são levados a acreditar em momentos de sofrimento espiritual. Pelo contrário, porém, é comprovante de que vive no estado da graça. (Rm 7.22-25) Somente haverá morte espiritual, quando a luta contra a carne houver cessado. (Rm 8.13)

b. Considerando que a velha natureza no cristão continua sempre corrupto, de maneira que, segundo a carne, os cristãos não são melhores que os incrédulos, que nunca nasceram de novo (Jo 3.5,6), o cristão não deve surpreender-se caso se veja tentado por sua natureza carnal a cometer, inclusive, pecados grosseiros. (Rm 7.18;

1 Ts 4.3-7) Esse fato deve induzir o cristão a continuar mortificando incessantemente as obras do seu corpo e crucificando a carne. (Rm 8.13; Gl 5.24; Cl 3.5; 1 Co 9.27; Mt 18.8,9)

c. A luta contra a natureza carnal é tão difícil como dolorosa, uma vez que visa à própria carne má do crente. (Hb 12.1) O bom combate da fé contra a carne deve, porém, prosseguir até o fim. (1 Tm 6.12; 2 Tm 4.7) É muito consolador para os cristãos saber que mesmo os grandes santos na Bíblia se viam, constantemente, obrigados a mover guerra contra a carne perversa. (Rm 7.24)

d. A Bíblia garante aos crentes que, na sua luta contra a carne, obterão a vitória final, contanto que se atenham à Palavra de Deus e permitam, assim, que o Espírito Santo opere com eficácia nos seus corações. (Jo 15.7,8; Ef 6.17; Rm 8.37; Lc 18.26,27; 2 Co 12.10; 4.8ss; etc.) Entende-se que esse uso constante da Palavra de Deus seja combinado com oração incessante e fervorosa. (Mt 26.41; Ef 6.18)

A substituição dos maus desejos e impulsos carnais pelo correspondente impulso santo e desejos da natureza interior constitui-se em regra muito importante de combate cristão às tentações. Assim, se o cristão é tentado a murmurar contra Deus, deve bendizê-lo e agradecer. Se é atribulado com pensamentos impuros, deve empenhar-se pela castidade pedida pelo santo Salvador. Se está cansado de fazer o bem, que continue com maior zelo para o alvo da bondade que lhe está proposto. Para conseguir tudo isso, no entanto, precisa conhecer a Palavra de Deus e, imitando Cristo, enfrentar toda tentação para o mal com passagens apropriadas da Bíblia. (Mt 4.1-11)

Em conclusão, acrescentamos o que Lutero diz sobre esse importante assunto: "Esta vida não é piedade, mas tornar-se piedoso. Não é saúde, mas convalescer. Não é ser, mas vir a ser. Não é repouso, mas exercício. Ainda não o somos, porém o seremos. Ainda não está feito e acabado, todavia está em andamento e continua. Não é o fim; é, porém, o caminho. Tudo ainda não está candente nem reluz, mas tudo se ajusta." *"Dass also dies Leben nicht ist eine Frömmigkeit, sondern ein Frommwerden, nicht eine Gesundheit, sondern ein Gesundwerden, nicht ein Wesen sondern ein Werden, nicht eine Ruhe, sondern eine Übung; wir sind's noch nicht, es ist aber in Gang und Schwang. Es ist nicht das Ende, es ist aber der Weg; es glühet und glänzt noch nicht alles, es fügt sich aber alles."*

4. O Meio Pelo qual se Efetua a Santificação

O meio pelo qual se mortifica a velha natureza e se fortalece a nova é a Palavra de Deus. Não propriamente a Lei, mas sim o Evangelho. A Lei revela o pecado (Rm 3.20), porém não pode libertar o pecador da maldição e do domínio do pecado. (Rm 7.5-13) Também no processo da santificação, é preciso que o cristão faça uso diligente da Lei como meio de preparação do

caminho para o Evangelho na demonstração da excessiva gravidade do pecado. Igualmente, como meio para revelar quais obras são agradáveis a Deus. (1 Co 6.1-10) O cristão faz uso da Lei como espelho (Rm 3.20), para que seja levado ao reconhecimento dos seus pecados. Da mesma forma, a Lei é usada como freio (1 Co 9.27), "para conter o seu coração carnal como que por meio de barreiras."

Finalmente, a Lei é usada pelo cristão como "regra fixa (Sl 119.9) pela qual regula e dirige toda a sua vida."

A *Fórmula de Concórdia* declara (*Epít.*, VI, 4): "Pois, ainda que estão regenerados e renovados no espírito de sua mente, contudo, neste mundo, tal regeneração e renovação não é completa, mas apenas começada. E com o espírito de sua mente os crentes estão em contínua luta contra a carne, isto é, a natureza e qualidade corrupta, que nos adere até a morte. Por causa desse velho homem, que ainda está cravado no intelecto, na vontade e em todos os poderes do homem, é necessário que a Lei de Deus constantemente brilhe diante deles, a fim de não acontecer que empreendam, a partir de devoção humana, cultos divinos a seu talante e escolhidos por eles. Da mesma forma também, para que o velho homem não empregue sua própria vontade, porém, seja coagido contra sua vontade, não só pela admoestação e ameaça da Lei, mas ainda com os castigos e as pragas, a seguir o Espírito e entregar-se como cativo." (1 Co 9.27; Rm 6.12; Gl 6.14; Sl 119.1; Hb 13.21; Hb 12.1)

Apesar de que a Lei revela o pecado (espelho), refreia exteriormente a carne (freio) e orienta o cristão na prática de boas obras (norma), o poder para efetuar a santificação e fazer boas obras provém unicamente através do Evangelho. (Rm 12.1; 1 Jo 4.10,11) Mesmo que seja verdade que, pela Lei, se produzem obras exteriormente boas nas pessoas (*iustitia civilis*), visto serem feitas para temer a ira e os castigos de Deus, é tão somente o Evangelho que produz obras espiritualmente boas (*iustitia spiritualis*) ou obras que emanam de fé verdadeira em Cristo e sincero amor a Deus. (cf. Lutero, S. L., XII, 318ss)

Com respeito às provações com que Deus visita os seus filhos na terra, tais como pobreza, enfermidade, tristeza, etc., podemos dizer que, apesar de que em si mesmas não santificam os crentes, são, contudo, o meio pelo qual Deus os induz a que meditem em sua Palavra, de maneira que se inteirem pelo estudo da Lei de que merecem realmente as tribulações corretivas de Deus e, pelo estudo do Evangelho, se confortem de novo com o perene amor de seu Pai celestial. (Rm 8.35-39) Também as bênçãos das quais Deus provê os seus filhos na terra devem conduzi-los ao arrependimento (Rm 2.4), levando-os a examinar as Sagradas Escrituras, onde a glória da graça divina brilha no semblante de Cristo Jesus e de onde sempre extraem força para maior fé e serviço mais santo. (Sl 119.9-16, 105-112)

5. A Necessidade da Santificação e Das Boas Obras

Na Igreja Luterana, tem-se debatido com grande ardor a pergunta sobre se seria ou não correto dizer-se: "As boas obras são necessárias." (cf. a *Fórmula de Concórdia*, Art. IV). Todos os que o negavam, faziam isso, porque compreendiam a Palavra *necessitas* no sentido de coação, de sorte que a declaração: "As boas obras são necessárias" era interpretada por eles como significando: "Os crentes são coagidos a fazer boas obras." Com justiça, consideram essa declaração antiescriturística e, dessa forma, impugnaram a reclamação enfática de Lutero e dos gnésio-luteranos de que "as boas obras são necessárias".

Conquanto admite a verdade de que "as boas obras são feitas pelos crentes, não mediante a coação, mas com espírito voluntário e santificado pela fé", a *Fórmula de Concórdia* insiste em que a declaração: "As boas obras são necessárias" é escriturística. Ela diz assim (*Decl. Sól.*, Art. IV, 3): "Alguns também argumentaram que boas obras não são necessárias, mas espontâneas, visto que não são extorquidas através de medo e punição da Lei, devendo, ao contrário, ser feitas de espírito voluntário e coração alegre."

E outra vez (IV, 14.15): "No concernente à necessidade ou espontaneidade das boas obras, é manifesto que na *Confissão de Augsburgo* e em sua *Apologia* as seguintes fórmulas são usadas e muitas vezes repetidas: que boas obras são necessárias; igualmente: que é necessário praticar boas obras, que também devem seguir-se necessariamente à fé e reconciliação; da mesma forma que necessariamente devemos e temos de praticar boas obras ordenadas por Deus. Assim também nas próprias Sagradas Escrituras as Palavras "indispensável" e "necessidade" e "necessário" como também "dever" e "ter de", são usadas para o que temos de fazer em virtude da ordenação, mandado e vontade de Deus, conforme Rm 13.5; 1 Co 9.9; At 5.29; Jo 15.2; 1 Jo 4.21. Por isso, nessa acepção cristã e própria, as expressões ou proposições mencionadas são censuradas e rejeitadas injustamente, por alguns. Devem elas ser corretamente usadas para castigar e rejeitar a segura delusão epicuréia, já que muitos se imaginam uma fé morta ou delusão destituídas de arrependimento e boas obras, como se fé verdadeira e mau propósito de persistir e continuar em pecados pudessem coexistir simultaneamente no coração, o que é impossível. Ou como se alguém pudesse ter e reter verdadeira fé, justiça e salvação mesmo que seja e continue a ser árvore deteriorada e infrutífera de onde nenhum bom fruto venha. Sim, ainda que persista em pecados, contra a consciência, ou propositadamente retorne a tais pecados, o que é injusto e falso."

Dessa maneira, a *Fórmula de Concórdia*, por um lado, exclui toda má interpretação possível dos termos *necessidade*, *precisar*, *dever*, etc., e, por outro lado, estabelece, à base da Escritura, a necessidade da santificação e das boas obras. O que a Escritura ensina a respeito da necessidade da santificação e das boas obras pode ser formulado da seguinte maneira:

a. A santificação e as boas obras *não são necessárias à salvação*. Essa verdade é ensinada claramente na Escritura, que atribui a salvação inteiramente à graça divina em Cristo (Ef 2.8.9; Rm 4.6), e exclui, ao mesmo tempo energicamente, através do emprego de *partículas exclusivas* (*particulae exclusivae*): "sem a Lei", "sem as obras", "pela graça", todas as obras humanas, quer sejam feitas antes ou depois da justificação. (Tt 3.3-7)

Os teólogos católico-romanos ensinam a necessidade das boas obras para a justificação e salvação. (Concílio de Trento, Sess. VIII, Cân. 24) Os jesuítas sustentam que a salvação se adquire por Cristo e pelas boas obras. (Concílio de Trento) Todavia, ambas as facções anulam a graça e conduzem o pecador para o inferno. Os teólogos racionalistas modernos ensinam igualmente a necessidade e meritoriedade das boas obras para a salvação. Esse erro é conseqüência da doutrina errônea da justificação pelas obras.

Diz a *Fórmula de Concórdia* corretamente (*Decl. Sól.*, IV, 22-24): "Mas aqui é preciso ter muito cuidado, para não acontecer que obras sejam introduzidas no artigo da justificação e nem a ele misturadas. Por isso, é com razão que se rejeitam as proposições de que boas obras sejam necessárias para a salvação dos crentes, de tal sorte, que seja impossível salvar-se sem boas obras, pois são diretamente contrárias à doutrina de *particulis exclusivis in articulo justificationis et salvationis,* isto é, conflitam com as Palavras em que São Paulo exclui as nossas obras e méritos inteiramente do artigo da justificação e salvação e tudo atribui à graça de Deus e ao mérito de Cristo, conforme explicamos no artigo precedente. Essas preposições também privam as consciências tentadas e atribuladas da consolação do Evangelho, dão causa para dúvidas, são de muitas maneiras perigosas, fortalecem a presunção da justiça própria e a confiança nas próprias obras, sendo, além disso, aceitas pelos papistas, e, para vantagem deles, usadas contra a doutrina pura da solissalvante fé. Assim também são contrárias à forma das sãs Palavras, como está escrito que é bem-aventurado somente o homem a quem Deus atribui justiça, independentemente de obras." (Rm 4.6)

Enquanto nossa Confissão condena, de modo enfático, o erro crasso do majorismo, a saber, que as obras seriam necessárias à salvação, ou para adquirir a salvação, rejeita, também com igual vigor, como antiescriturística, a forma recente de majorismo modificada (Major, Mênio), segundo a qual as boas obras seriam necessárias à conservação da fé ou da salvação. Assim como a salvação não é concedida à pessoa em virtude das suas obras, também não é conservada por ele por meio delas, mas unicamente pelo Espírito Santo, mediante o Evangelho e a fé. (Fp 1.6; 1 Pe 1.5; 2 Tm 1.12-14; 2 Ts 3.3)

A *Fórmula de Concórdia* repudiou com razão o erro do majorismo, visto que a sua fonte má foi o sinergismo de Melanchthon. (Loci de 1535: "As boas obras são a *causa sine qua non,* e conseqüentemente são necessárias à salvação.") Lutero condenou essa doutrina com tanta veemência e constrangeu o seu

colega, ao mesmo tempo, a retratar a sua doutrina errônea. Cf. Dr. Bente, *"Introduções Históricas aos Livros Simbólicos", Trigl.*, p.112ss: "Esta é exatamente a Teologia de Erasmo, também nada poderia ser mais contrário à nossa doutrina"; também: "Afirmar que a nova obediência é a *causa sine qua non contingit vita aeterna* equivale a espezinhar Cristo e seu sangue."

Embora seja verdade que as obras más destroem a fé (Ef 4.30; 5.5; 1 Co 6.9ss; Gl 5.21; Rm 8.13; Cl 3.5.6), não é verdade que as boas obras conservam a fé. Fato é que, se se misturarem as obras, mesmo as melhores, ao artigo da justificação e salvação, a fé será destruída e a salvação será impossível. (Gl 3.10; 5.4)

É verdade que as boas obras dos crentes são indícios (*indicia, testimonia*) de sua fé e do seu estado de graças (*testimonium externum Spiritus Sancti de fide et statu gratiae.*) Não são, contudo, a *causa sine qua non*, muito menos a *causa efficiens salutis*. Aqueles que ensinam que as boas obras conservam a fé, negam a doutrina fundamental da justificação e salvação segundo se ensina na Bíblia e nas Confissões luteranas e sustentam o erro semipelagiano dos papistas de que a fé salvaria porque opera pelo amor (*fides caritate formata*). Em outras Palavras, havendo rejeitado o *sola fide*, baseiam a salvação na justiça das obras.

Com respeito à passagem bíblica em Hb 12.14, com a qual o majorismo procurou provar a sua doutrina falsa, pode-se dizer: 1) Essa passagem pressupõe fé e, por conseguinte, as Palavras são endereçadas a cristãos crentes, que devem seguir a santificação, porque já possuem a salvação. (Hb 12.1.2; Cl 3.1ss; 2 Co 7.1) 2) Essas Palavras são uma advertência contra a segurança carnal, conforme demonstra todo o contexto, pelo que fazem parte da Lei divina (*sunt phrases legales*), devendo ser aplicadas a cristãos que pervertem a fé (*contra fucatam fidem*) negligenciando a santificação. (Hb 12.15-17) A passagem acima não cabe, portanto, no artigo da justificação e salvação. Não deve ser empregada para misturar a Lei ao Evangelho, o que constitui o erro fatal do majorismo.

Mesmo na esfera da nova obediência ou da santificação é errado declarar-se: "As boas obras são necessárias à salvação." A nova obediência do cristão é, na sua essência, o cumprimento da Lei. (Rm 13.8-10) Do modo como não podemos dizer: "o cumprimento da Lei é necessário à salvação", também não podemos dizer que a nova obediência (as boas obras) seja necessária à salvação. O majorismo tem de ser condenado, tanto em sua forma original quanto na modificada, tanto quanto aplicado ao artigo da justificação como ao da santificação. A afirmativa majorista: "As boas obras são necessárias à salvação" é errada e contrária à sã doutrina.

Em oposição ao majorismo, Amsdorf asseverou que "as boas obras são prejudiciais à salvação."

A *Fórmula de Concórdia* admite que essa declaração pretendesse originalmente expressar a verdade de que as boas obras são prejudiciais à salvação, uma vez que o pecador deposite nelas sua confiança. Nesse sentido, admite nossa Confissão, as boas obras são prejudiciais à salvação.

Sua declaração reza (*Decl. Sól.*, Art. IV, 37): "[...] quanto à proposição de que boas obras sejam prejudiciais à salvação, explicamo-nos claramente como segue: Se alguém quiser introduzir as boas obras no artigo da justificação, nelas fazer repousar sua justificação ou a confiança da salvação, a fim de com elas merecer a graça de Deus e por elas ser salvo, a isso não nós, mas o próprio Paulo diz, repetindo-o três vezes em Fp 3.7ss, que a tal homem suas obras não são apenas inúteis e um impedimento, mas também perniciosas. Todavia, a culpa não é das boas obras em si, mas da falsa confiança depositada nas obras, contrariamente à expressa Palavra de Deus."

Por outro lado, a *Fórmula de Concórdia* condena a proposição de Amsdorf por três razões: 1) porque "nos crentes as boas obras são indícios (*indicia*) da salvação, quando feitas *propter veras causas et ad veros fines*" (por causas verdadeiras e para fins verdadeiros, Fp 1.28); 2) porque "a vontade e ordem expressas de Deus são que os crentes devem fazer boas obras, as quais o Espírito Santo opera nos crentes"; 3) porque Deus lhes promete galardão glorioso nesta vida e na vida porvindoura. Em virtude dessas razões, não devemos dizer simplesmente: "As boas obras são, para os crentes, prejudiciais à sua salvação ou naquilo que se refere à sua salvação." Devemos dizer que "essas proposições são condenadas e rejeitadas por nossas igrejas, porque, usadas isoladamente, são falsas e ofensivas. Por elas se poderia enfraquecer a disciplina e probidade, introduzir e fortalecer a vida rude, dissoluta, segura vida epicuréia". (*Ibid*)

b. A declaração: "A santificação e as boas obras são necessárias" é escriturística e deve, portanto, ser mantida. A Escritura fala da nova obediência como coisa necessária, *anankee* (Rm 13.5), *dei* (At 5.29). Aos fiéis cristãos "*é necessário* que estejam sujeitos aos governos"; "mais *importa* obedecer a Deus do que aos homens". Essas expressões bíblicas jamais devem ser enfraquecidas ou modificadas, mas devem ser ensinadas com todo o seu sentido e força. Sempre que ocorrem falsas interpretações, devem ser retificadas. Contudo, as exigências da vontade divina não devem ser alteradas pelo ser humano, tampouco a sua Palavra deve ser modificada com o propósito de agradar ao coração carnal. A santificação *deve* ser seguida pelo crente, e as boas obras *devem* ser feitas por ele, porque Deus o exige. (*Necessitate voluntatis et praecepti sive mandati divini.*) (1 Ts 4.3; Jo 3.23)

A *Fórmula de Concórdia* é bastante insistente ao inculcar a necessidade da santificação e das boas obras. Diz (*Decl. Sól.*, IV, 31.32): "E por isso se deve, em primeiro lugar, censurar e rejeitar seriamente a falsa ilusão epicuréia de alguns que imaginam que a fé, a justiça e a salvação recebidas não se perdem

por nenhum pecado ou más obras, mesmo que sejam voluntários e deliberados, mas que o cristão, posto atenda a concupiscência sem temor e despudoradamente, resista ao Espírito Santo, e entre propositadamente em pecados contra a consciência, ainda assim retém a fé, a graça de Deus, justiça e salvação. Contra essa fantasia perniciosa, devemos, com toda a diligência e seriedade, repetir muitas vezes e inculcar aos cristãos, que foram justificados pela fé, as verdadeiras, imutáveis, divinas ameaças, e sérios castigos e admoestações que seguem: 'Não vos enganeis: nem impuros, nem idólatras, nem adúlteros, etc. herdarão o Reino de Deus.' (Gl 5.21) Ef 5.5: 'Não herdarão o Reino de Deus os que tais coisas praticam.' Rm 8.13: 'Se viverdes segundo a carne, caminhais para a morte.' Cl 3.6: 'Por estas coisas é que vem a ira de Deus sobre os desobedientes.'"

Ao mesmo tempo em que dá tanta ênfase à necessidade das boas obras, a *Fórmula de Concórdia* acentua o fato de que tem esta necessidade, não por *necessitas coactionis* (necessidade por coação), mas por *necessitas ordinis, mandati et voluntatis Christi ac debiti nostri* (necessidade por ordem, mandamento e vontade de Cristo e por dever nosso), visto ser verdade que "as obras realmente boas devem ser feitas espontaneamente e de espírito voluntário por aqueles a quem o Filho de Deus libertou." (Sl 110.3; 54.6; 2 Co 9.7) Diz a *Fórmula de Concórdia* (*Decl. Sól.*, IV, 16.17): "Quando se emprega a Palavra *necessário*, deve entender-se não de coerção, mas apenas da ordenação da imutável vontade de Deus. (*Vult enim mandatum Dei, ut creatura suo Creatori obediat.*)

Se alguém perguntar por amor de quem os cristãos devem fazer boas obras, a resposta será: 1) Por amor de Deus, a quem servem com obras santas (Rm 12.1,2); 2) em favor de si mesmos, a saber, para que possam ter indícios reais (*indicia, testimonia*) do seu estado de graça (1 Jo 3.14; Mt 6.14,15; 1 Pe 2.9), uma vez que a nova obediência e as boas obras dos crentes são o *testimonium Spiritus Sancti externum*; 3) por causa dos filhos deste mundo, a quem os crentes devem provar a verdade e o poder do Evangelho com vida santa, de forma que eles sejam induzidos pelo exemplo a ouvir a Palavra de Deus e ser salvos. (1 Pe 2.12; 3.1.2; Mt 5.13-16)

Essa nova obediência, contudo, não emana da coação da Lei (Rm 7.22), conquanto a Lei sirva também para o crente de espelho, freio e norma (Sl 1.2; 119.1; 1 Co 9.27; Rm 7.18,19; Dt 12.8, 28.32), fato este que deve ser mantido em oposição a toda forma de antinomismo. (João Agrícola, cerca de 1535). Ela, porém, vem da fé no precioso Evangelho de Cristo e, dessa maneira, torna o crente pronto e zeloso para toda boa obra. (Sl 110.3; 2 Co 9.7; 1 Pe 5.1-4) "Mas é falso, e deve ser censurado, alegar e ensinar que boas obras são livres para os crentes no sentido de que eles tenham livre opção quanto a praticá-las ou não, ou quanto a quererem ou poderem agir contrariamente, e que nada obstante possam reter a fé e o favor e a graça de Deus." (*Fórmula de Concórdia, Decl. Sól.*, Art. IV, 20)

6. O Estado Imperfeito da Santificação Cristã na Vida Presente

Enquanto que a justificação é completa e, por isso mesmo, não comporta graus, a santificação, em virtude da remanescente pecaminosidade da carne (Rm 7.24), na vida presente jamais será completa ou perfeita (Fp 3.12-14), porém gradual e susceptível de constante aumento. (Ef 4.15, 16; Cl 2.19) Essa verdade, incutida pela Escritura nos crentes de modo relevante, é da maior importância para a boa compreensão dos seus deveres cristãos.

Escreve Quenstedt acerca da imperfeição da santificação cristã na vida presente: "A renovação (santificação) nesta vida presente é parcial e imperfeita, comportando graus. Por isso mesmo, não atinge os mais altos graus da perfeição. Isso porque o pecado continua nos regenerados, afetando o seu autocontrole, e a carne cobiça contra o Espírito; razão por que nossa renovação progride, dia a dia, e deve ser continuada durante toda a vida. (2 Co 4.16) A falta de perfeição na renovação não provém de impotência da parte de Deus, que renova, mas da fraqueza do ser humano, que é recipiente da ação divina." (*Doctr. Theol.*, p.490)

E novamente: "A renovação é aumentada por atos piedosos e esforços freqüentes. Se esses são interrompidos ou diminuídos, segue-se redução, de sorte que uma vez há aumento, outra decréscimo. As Sagradas Escrituras afirmam que a renovação dos regenerados na vida presente tem de aumentar e crescer continuamente." (Ef 4.16)

Essas citações demonstram quão seriamente os nossos dogmáticos luteranos frisam a imperfeição da santificação cristã e a necessidade diária de o crente lutar por progresso na graça da santidade. Nossos mestres luteranos reconhecem verdadeiramente o fato de que os regenerados segundo o novo homem são espirituais (1 Co 2.15; 14.37; Gl 6.1), mas, por outro lado, também afirmam que os regenerados são carnais (Rm 7.14), enquanto ao que diz respeito à sua carne má (*sarx*). (Rm 7.22,23)

Hollaz faz sobre isso o seguinte comentário: "Quando o homem renovado é chamado espiritual, a razão por que assim se denomina é derivada do que prepondera, a saber, do espírito predominante (o homem interior ou novo homem); quando, porém, o mesmo (o homem renovado) é chamado carnal, a razão se deriva do que está subordinado, a saber, da carne, que foi deveras subjugada, mas, ainda assim, se rebela e opõe resistência e com a qual a pessoa justificada, posta no caminho da vida, está continuamente em pé de guerra." (*Doctr. Theol.*, p.491)

A doutrina da imperfeição da santificação cristã é apoiada pela Escritura. Partindo do ponto de vista de sua imperfeição, admoesta os crentes a crescerem "em tudo naquele que é a cabeça, Cristo" (Ef 4.15); a superabundar "em toda boa obra" (2 Co 9.8); a ser muito dedicado "na obra do Senhor" (1 Co 15.58);

a crescer "no pleno conhecimento de Deus"(Cl 1.10); a serem "fortalecidos com todo o poder. [...] em toda a perseverança e longanimidade, com alegria" (Cl 1.11); a "crescer e aumentar no amor uns para com os outros e para com todos" (1 Ts 3.12); a aumentar "mais e mais em pleno conhecimento e toda a percepção"(Fp 1.9); a progredir cada vez mais no agrado a Deus (1 Ts 4.1).

Todas essas exortações demonstram que o crente cristão é, segundo a velha natureza (*palaiós ántroopos*), que ainda existe nele, muito imperfeito e que toda a sua vida deve constituir um esforço perpétuo para vencer as suas más inclinações, lutar contra o pecado e realizar o que é bom aos olhos do Senhor.

Observa a *Fórmula de Concórdia* (*Decl. Sól.*, II, 68): "Pois visto recebermos nesta vida apenas as primícias do Espírito, e o renascimento não estar perfeito, mas tão-somente iniciado em nós, o combate e a luta da carne contra o Espírito continua também nos homens eLeitos e verdadeiramente renascidos. É perceptível entre os cristãos não só uma grande diferença nisso de um ser fraco, o outro forte no Espírito, mas cada cristão descobre, ademais, em si mesmo, que ora está alegre no Espírito, ora temeroso e assombrado, agora ardente no amor, vigoroso na fé e na esperança, depois frio e débil."

Para deixar gravado esse ponto, nossos dogmáticos disseram: "A justiça da fé, ou seja, nossa justiça imputada é perfeita ou completa; a justiça da vida, ou seja, nossa justiça inerente é imperfeita, incipiente, não consumada." *Iustitia fidei sive imputata perfecta sive consummata est, iustitia vitae sive inhaerens imperfecta, inchoata, non consummata*. (Baier)

Há, pois, dentro do crente, um antagonismo constante entre o seu novo homem (*nous, esoo ántroopos, kainós ánthroopos*) e a sua natureza corrupta (*sarx*), conforme demonstra claramente o apóstolo Paulo em Rm 7.25. (cf. Lutero, S. L., XV, 1552)

A doutrina da imperfeição da santificação cristã deve ser mantida e defendida em toda a sua verdade e força escriturística contra o erro do perfeccionismo (papistas, unitários, arminianos [Limborch], entusiastas [Weigel, Schwerkfeld, etc.], metodistas, Finney, etc.).

Enquanto que o erro do perfeccionismo é ensinado em diferentes formas, de sorte que nos cumpre fazer cuidadosa distinção entre diversos tipos dessa ilusão (papistas, metodistas, Oberlin, etc.), a *Fórmula de Concórdia* descreve adequadamente essa falsa doutrina de um modo geral, quando escreve (*Epít.*, II, 12): "Repudiamos também o erro [...] que o homem, depois de renascido, pode observar com perfeição e cumprir integralmente a Lei de Deus", "que um cristão verdadeiramente regenerado pelo Espírito de Deus pode, na presente vida, guardar e cumprir a Lei de Deus perfeitamente." (Epít. XII, 25)

Eis, em geral, a essência do perfeccionismo. Baseia-se na premissa antiescriturística de que só poderão chamar pecado as transgressões cometidas consciente e deliberadamente. cf. Wesley: "Creio que a pessoa cheia de amor

a Deus ainda está sujeita a transgressões involuntárias. Chamarás a semelhantes transgressões pecado, se for do teu agrado; eu não o faço". Strong, *Syst. Theol.*, 878. cf. também As Decisões do Concílio de Trento, Sess. V, *Decretum de peccato originali*, 5.

O perfeccionismo, em suas conseqüências, significa defecção do artigo da justificação pela fé (*sola fide*), porque a fé salvadora só pode habitar num coração contrito, o qual mediante arrependimento diário (contrição e fé) se apodera dos méritos de Cristo para cobrir os seus pecados. Em outras Palavras, o cristão jamais nega a sua pecaminosidade (original e atual), mas sempre confessa os seus pecados perante Deus. (Sl 32.5; 38.1ss; 51.1ss; 90.8; 143.2; etc. Em vista desse fato, o perfeccionismo deve ser condenado como uma espécie de justiça própria presumida (Lc 18.11,12), que é tão ofensiva quanto perniciosa. Seu ponto culminante acha-se na ruidosa vaidade dos romanistas, de que haveria santos cuja suprema santidade produziria até mesmo obras que seriam mais do que suficientes e poderiam ser dispensadas a outros que carecessem de perfeição (*opera supererogationis*).

Contra o perfeccionismo, a Escritura atesta que, "se dissermos que não temos pecado nenhum, a nós mesmos nos enganamos, e a verdade não está em nós"; com efeito, "se dissermos que não temos cometido pecado, fazemo-lo mentiroso, e a sua Palavra não está em nós". (1 Jo 1.8,10) É verdade que o mesmo apóstolo que escreveu essas Palavras também disse: "Todo aquele que é nascido de Deus não vive na prática de pecado; pois o que permanece nele é a divina semente; ora, esse não pode viver pecando, porque é nascido de Deus." (1 Jo 3.9) No entanto, nesta passagem, ele descreve o crente segundo a sua nova natureza ("porque é nascido de Deus") e não segundo a sua natureza corrupta (*sarx*), da qual emanam todas as suas transgressões depois da conversão. O crente, na verdade, "tem pecado" (1 Jo 1.8,10), mas está perdoado e purificado de toda injustiça (1 Jo 1.9) tão-somente quando confessa os seus pecados. Ao mesmo tempo, como nova criatura em Cristo, já não se acha sob o domínio do pecado para lhe "obedecer em suas paixões". (Rm 6.12,14) Quando o crente fiel peca, não é o seu regenerado *eu* ou o *novo homem* dentro dele que peca, mas a sua natureza pecaminosa, ou seja, a sua natureza corrupta. Dessa maneira, na passagem recém-citada (1 Jo 3.9), o apóstolo João apóia Paulo, que diz de si mesmo: "Quem faz isto já não sou eu, mas o pecado que habita em mim." (Rm 7.17) Ele continua explicando o assunto ao dizer: "Porque, no tocante ao homem interior, tenho prazer na Lei de Deus; mas vejo, nos meus membros, outra Lei que, guerreando contra a Lei da minha mente, me faz prisioneiro da Lei do pecado que está nos meus membros." (Rm 7.22,23) Não se poderá, pois, provar o perfeccionismo nem com 1 Jo 3.9 nem com Rm 6.14.

Podemos dizer, ainda, que o erro do perfeccionismo é, em si mesmo, uma resultante da natureza má (*sarx*) ou da razão presunçosa da pessoa, que recusa humilhar-se perante Deus. (Lc 18.9; 2 Pe 2.18,19; 1 Pe 5.5,6)

O cristão não deve abusar do fato de que a santificação é, na vida presente, gradual e incompleta (*renovatio inchoata, imperfecta*) ao ponto de não fazer nenhum esforço pela sua santificação no temor de Deus. Embora a santificação perfeita seja impossível na vida presente, ainda assim, deve ser o alvo supremo do cristão.

Esta é a vontade de Deus. (1 Co 1.30; 2 Ts 2.13; Hb 12.14; 1 Ts 4.3-7; etc.) Requer do crente que "se purifique de toda impureza da carne e do espírito, aperfeiçoando a nossa santidade no temor de Deus" (2 Co 7.1) e que seja "santo em todo o seu procedimento". (1 Pe 1.15) O crente deve despir *todo* pecado, mas deve revestir-se de *toda* virtude; porquanto só uma vida de perfeita santidade é compatível com sua condição de santo de Deus, em Cristo Jesus. (Cl 1.10; Fp 4.8; cf. também Cl 3; Ef 5 e 6; Rm 12-15; etc.) As Sagradas Escrituras, dessa maneira, multiplicam as suas exortações à santidade e também põem, diante do crente, o elevado padrão de perfeição. (Mt 6.24; Lc 14.25-35; Mt 7.13,14; 18.8,9; etc.) A vida da fé equivale a uma vida de abnegação e mortificação pessoal absoluta. (1 Co 9.25,27)

Com efeito, Deus, na sua santa Palavra, exige do crente um grau tão perfeito de santificação, que se impõe ao trêmulo coração penitente a seguinte pergunta: "Quem poderá, pois, ser salvo?" (Mt 19.25) A resposta de Cristo a essa interrogação: "Isto é impossível aos homens, mas para Deus tudo é possível." (Mt 19.26) confirma a verdade ensinada em tantas outras passagens da Escritura de que o padrão da perfeição cristã, fixado por Deus, é tão elevado que unicamente a sua graça nos pode salvar. (Ef 2.8,9)

Em vista desses fatos, torna-se manifesta a tolice do perfeccionismo. O fato de essa doutrina já ter sido ensinada na Igreja, deve-se à confusão perniciosa entre Lei e Evangelho. Isso ocorria sempre que os cristãos apostatavam da Palavra de Deus e recorriam a doutrinas da carne. O papismo, arminianismo, unitarismo, etc., ensinam o perfeccionismo, porque, por um lado, enfraqueceram as inflexíveis exigências da Lei e, por outro, ofuscaram a glória perfeita da graça de Deus em Cristo Jesus. Primeiro, ensinaram a salvação pela justiça das obras. Depois de estar arraigada essa doutrina pagã no seu sistema de ensino, tinham de seguir inevitavelmente a "ilusão epicuréia" do perfeccionismo. Primeiro, a sua razão presunçosa disse: "Posso fazer boas obras para merecer a salvação." A seguir, acrescentou com arrogância: "Posso fazer mais boas obras do que se requer para a salvação."

Não devemos, por conseguinte, dizer: "Se a doutrina da perfeição sem pecado constitui heresia, a doutrina de conformidade com a imperfeição com pecado constitui maior heresia." (A. J. Gordon; cf. *Christl. Dogmatik*, Vol. III, p.40) Pelo contrário, devemos dizer: "Ambas são heresias intoleráveis, que tornam a salvação impossível."

Todavia, em última análise, o perfeccionismo é, em si mesmo, negligência e rejeição da santificação cristã, uma vez que o perfeccionista auto-suficiente, negando a sua excessiva pecaminosidade, recusa seguir o curso que Deus prescreveu na sua Palavra para a santificação cristã. A verdadeira santificação só ocorre, quando o crente, mediante arrependimento diário e sincero (*poenitentia quotidiana, poenitentia stantium*), suplica humildemente que Deus lhe perdoe os múltiplos pecados por amor de Cristo e, em seguida, no poder da fé e confiando na graça de Deus, renova o seu combate ao pecado e a sua consagração à santidade. A verdadeira santificação, assim, pressupõe contínuo estudo da Lei, no intuito de adquirir cada vez maior conhecimento do pecado e das exigências de Deus, contínua meditação no Evangelho, para ter sempre maior certeza do perdão. Pressupõe, também, a contínua consideração do alvo que o seguidor de Cristo (*homo viator*) deve atingir em seu caminho para o céu, o seu verdadeiro lar. (*homo comprehensor*, Fp 3.20,21) A vida da santificação real é uma vida em Cristo, para Deus, pelo poder do Espírito Santo, com a perspectiva da esperança da glória eterna. (*sub specie aeternitatis*; Hb 13.14: *teen méllousan* [*polin*] *epizeetoumen*)

Rejeitamos como enganoso o argumento dos perfeccionistas de que Deus não ordenaria o impossível (Mt 5.48) e declaramos: A *praecepto ad posse non valet consequentia*. Com respeito às passagens da Escritura que os perfeccionistas apresentam em apoio de seu erro, podemos dizer resumidamente: 1 Jo 3.9 descreve o cristão segundo a nova natureza; Fp 3.15 fala da insistência do cristão pela perfeição; Hb 5.13,14 manifesta a perfeição da maturidade; Mt 5.48 ordena amor igual ao de Deus, não quanto à quantidade, mas quanto à qualidade; Cl 2.10 ensina a perfeição da justificação.

Em conclusão, queremos lembrar novamente ao cristão o importante fato que o artigo da santificação só pode ser mantido puro no caso de se ensinar o artigo da justificação em sua pureza bíblica. Aqueles que erram com respeito à justificação errarão necessariamente também com respeito à santificação.

A *Fórmula de Concórdia* chama a atenção para essa grande verdade ao dizer (*Decl. Sól.*, III, 22): "Mas quando ensinamos que pela operação do Espírito Santo renascemos e somos justificados, isso não quer dizer que depois do renascimento já nenhuma injustiça na essência e na vida adere aos justificados e regenerados, porém que Cristo, com sua perfeita obediência, cobre todos os pecados deles, os quais nesta vida ainda estão cravados na natureza. Apesar disso, porém, são declarados e considerados santos e justos pela fé e por causa dessa obediência de Cristo, [...] nada obstante o fato de eles, em virtude de sua natureza corrompida ainda serem pecadores e continuarem a sê-lo até a sepultura. Por outro lado, isso não significa que podemos ou devemos seguir nos caminhos do pecado, neles ficar e continuar, sem arrependimento, conversão e melhora."

E outra vez (*Ibid.*, 32): "Também se diz com acerto que os crentes que tiverem sido justificados pela fé em Cristo possuem, nesta vida, primeiro a justiça imputada da fé, e depois também a justiça iniciada da nova obediência ou das boas obras. Mas essas duas não devem ser misturadas uma com a outra ou introduzidas simultaneamente no artigo da justificação pela fé perante Deus. Pois, visto que essa justiça iniciada ou renovação em nós é incompleta e impura na presente vida, por causa da carne, não se pode com ela e por ela subsistir perante o tribunal de Deus. Apenas a justiça da obediência, do sofrimento e da morte de Cristo, que é atribuída à fé, pode subsistir diante do juízo de Deus, de modo que somente em razão dessa obediência a pessoa (mesmo depois de sua renovação, quando já tem muitas boas obras e vive a melhor vida) agrada a Deus e se torna aceitável, e recebe a adoção de filho e a herança da vida eterna." (cf. *Christl. Dogmatik*, III, p.41ss; também Lutero, S. L., XV, 1551. 1554)

7. A Doutrina das Boas Obras
(De Bonis Operibus)

Estudaremos a doutrina das boas obras sob três títulos:

a) A definição de boas obras;

b) As obras dos gentios; e

c) O progresso do cristão em boas obras.

7.1. A Definição de Boas Obras

Boas obras são, segundo as Sagradas Escrituras, os frutos da fé justificadora. (1 Jo 5.4; Gl 2.20; 5.6; Hb 11.4-39) Resulta daí que, ao falarmos em boas obras no sentido estritamente escriturístico do termo, incluímos cada pensamento, desejo, Palavra e ação que o crente produz pela fé em Jesus Cristo. O elemento da fé é, pois, com justiça, posto em evidência em todas as definições que os nossos dogmáticos formularam sobre as boas obras.

Assim Hollaz define as boas obras: "Boas obras são atos livres de pessoas justificadas, efetuadas pela graça renovadora do Espírito Santo em acordo com a prescrição da Lei divina, vindo antes a fé em Cristo para honra de Deus e edificação dos homens." (*Doctr. Theol.*, p.493) Assim também diz a *Confissão de Augsburgo* (Art. XX, 28-30): "Sempre é a fé somente que apreende a graça e o perdão dos pecados. E visto que pela fé é dado o Espírito Santo, o coração também se torna apto para praticar boas obras." Ambrósio diz: "A fé é mãe da boa vontade do procedimento correto." É, pois, a fé em Cristo a verdadeira fonte da qual emanam todas as obras realmente boas.

Em oposição à definição errônea de boas obras correntes na Teologia papista, Hollaz acentua o fato de que também os "sentimentos internos do coração e os impulsos da vontade" que emanam da fé devem ser considerados

boas obras. Escreve: "Não se entendem aqui por obras somente as ações externas visíveis (que provêm das mãos ou da língua), mas os sentimentos internos do coração e os impulsos da vontade e, assim, a inteira obediência e a justiça inerente do regenerado. Tem que se fazer, portanto, distinção entre boas obras internas e externas. Aquelas somente são vistas pelos olhos de Deus e compreendem os pensamentos íntimos da mente, os impulsos da vontade e os sentimentos puros do coração (tais como amor, temor de Deus, confiança em Deus, paciência, humildade). Estas são vistas, não só por Deus, mas também pelo homem e manifestam-se por procedimentos, Palavras e ações exteriores." (*Doctr. Theol.*, p.493)

É preciso recordar esse ponto sempre que se considere a doutrina das boas obras; pois, do contrário, a definição de boas obras que se der poderá tornar-se estreita demais e excluir, de sua esfera, muitos elementos que, por direito, cabem nela.

Nossos dogmáticos foram compelidos a declarar e defender a doutrina escriturística das boas obras especialmente em oposição à perversão papista da mesma. Por esse motivo, sentiram-se obrigados, em primeiro lugar, a determinar a verdadeira norma das boas obras cristãs. Segundo a Escritura, a norma ou padrão de boas obras é: a) nem a própria vontade da pessoa (Cl 2.23: "culto a si mesmo; cf. Lutero, S. L., I, 866ss); b) nem a vontade de outras pessoas (Ez 20.18: "nem guardeis os seus juízos"; Cl 2.16: "ninguém, pois, vos julgue"); c) nem a vontade da Igreja (Mt 15.9: "ensinando doutrinas que são preceitos de homens"); d) nem mesmo a "boa intenção" da pessoa (1 Sm 15.22; Jo 16.2; At 26.9); mas unicamente a Palavra e vontade de Deus reveladas. (Dt 5.32: "Cuidareis em fazerdes como vos mandou o Senhor, vosso Deus"; Mt 4.10: "Ao Senhor, teu Deus, adorarás, e só a ele darás culto".) (*Bona opera sunt actiones, quae secundum Dei legem e fide proficiscuntur.*) Não tomar a Palavra de Deus em consideração como norma das boas obras equivale à apostasia de Deus e, pois, à crassa idolatria. (1 Sm 15.22,23)

Lutero observa corretamente: "A Escritura chama de mais horrível feitiçaria, idolatria e culto aos ídolos o não se escutar a Palavra de Deus, mas tencionar fazer alguma coisa sem e contra a Palavra de Deus; e este é realmente um veredito mui tremendo, especialmente quando vês como isto é coisa comum e quanto se o faz no mundo." (S. L., I, 866)

Esse juízo é verdadeiro. Todo aquele que põe, por fonte e regra de fé, os mandamentos humanos em lugar da Palavra de Deus, a si mesmo se humilha, tornando-se "escravo de homens". (1 Co 7.23) Com efeito, por essa sua obediência ilegal, ele honra os homens como se fossem deuses. Até mesmo a *cruz* (*das Kreuz*) dos cristãos deve ser imposta unicamente por Deus (1 Pe 3.17) e não ser de própria escolha (1 Pe 4.15,16,19: *paschoantes katá to théleema tou theou.*)

Quenstedt tem razão quando diz: "A norma diretiva segundo a qual se devem fazer e julgar as boas obras é a Palavra da Lei divina, que oferece uma regra absolutamente perfeita de justiça e santidade divinas e prescreve o que se deve fazer, bem como o que se deve deixar de fazer. (II, 1387; cf. *Christl. Dogmatik*, III, 45) "Não são obras realmente boas aquelas que qualquer um mesmo inventa com boa intenção ou que se fazem de acordo com as tradições dos homens, mas as que o próprio Deus prescreveu e ordenou." (*Triglotta*, p.939)

Pelo fato de estabelecer falsos padrões de "boas obras" (a própria devoção ao ser humano, os mandamentos da Igreja, o sistema infame de costumes criado pelos jesuítas), a Igreja Católica Romana prova ensinar erradamente. Lutero condenou, com justiça, a santidade imaginária dos monges e freiras e exaltou a verdadeira santidade das obras efetuadas por todos os crentes na mais humilde vocação como obras santificadas pelos mandamentos de Deus. (S. L., IX, 952ss)

A regra que se acaba de dar não é enfraquecida pelo fato de que Deus ordena em sua Palavra que os súditos sejam obedientes ao governo civil e os filhos, aos pais. (Ef 6.1ss; Cl 3.20; Rm 13.1-7) Isso, naturalmente, quando o governo e os pais nada ordenam que seja contrário aos mandamentos divinos. (At 5.29) Todas as ordens legais dos governos e pais são mandamentos do próprio Deus, visto que ele mesmo lhes conferiu autoridade para governar. O mesmo diz respeito aos ministros cristãos sempre que, em nome de Deus e pela autoridade da sua Palavra, ordenem e exortem os seus ouvintes a fazer o que Deus exige. (Hb 13.7; 1 Ts 5.12,13; 1 Tm 5.17,18) Em todos os outros casos, porém, os cristãos não devem admitir como norma de suas obras a vontade ou os mandamentos de outras pessoas. (Mt 15.9; Gl 2.3,5,11-14) Em certas circunstâncias, torna-se um dever sagrado dos cristãos renunciar a normas e padrões humanos, a saber, em todos os casos em que os mesmos colidem com a Palavra de Deus. (Gl 5.1-3)

A norma das boas obras não é a vontade humana. (Mt 15.9) Não é a consciência (Jo 16.2; At 26.9ss) nem a Lei de Moisés conforme foi dada aos judeus, contendo elementos cerimoniais e políticos determinados unicamente para o Antigo Testamento. (Lv 11; Nm 15.32ss; cf. com Cl 2.16,17) Essa norma também não é mandamentos especiais dados a pessoas individuais (Gn 22.1ss); nem à Igreja (Mt 23.8; Mc 7.7). Mas é tão-somente a Lei moral de Deus, ou seja, a sua "vontade imutável" conforme é revelada em passagens claras do Antigo e Novo Testamentos. (Mt 22.37-40; Rm 13.10) As pessoas podem errar; a consciência é falível; as Leis temporais do Antigo Testamento foram abolidas; os mandamentos especiais limitaram-se a indivíduos. A própria Igreja está sujeita à Palavra de Deus; todavia a Lei moral ou vontade imutável de Deus fica para sempre como norma e regra de vida cristã. (Jo 12.48)

Em seu *Catecismo Maior*, Lutero escreve com muita ênfase sobre a norma das boas obras: "Toda hora em que se trata, prega, ouve, lê ou medita a Palavra

de Deus, dá-se, através disso, a santificação da pessoa, do dia e da obra, não em virtude da ação externa, mas por causa da Palavra, que a todos nos torna em santos, razão por que digo sempre que todo o nosso viver e agir, para chamar-se agradável a Deus, ou santo, deve nortear-se pela Palavra de Deus. Quando esse é o caso, o mandamento está em vigor e vai sendo cumprido. Inversamente, todo viver e agir alienado da Palavra de Deus é insanto aos olhos de Deus, por mais que brilhe e resplandeça, e ainda que seja exornado puramente de relíquias. São desse gênero, por exemplo, as fabricadas ordens espirituais, que não conhecem a Palavra de Deus e buscam santidade nas próprias obras." (*Catecismo Maior*, 1ª parte: Dos Mandamentos (3º Mandamento), 92-93, LC, p.409. cf. também o sermão de Lutero segundo Tt 2.13; S. L.; IX, 952ss).

Baseados na Escritura, os nossos dogmáticos sempre demonstraram contra os romanistas que a "boa intenção" do praticante jamais tornará boa alguma obra, tampouco transformará uma obra má em boa.

Embora a norma das boas obras seja a Lei moral, ou a vontade de Deus, conforme vem revelada na Escritura, ela não é a sua *fonte*; porque as obras dos cristãos realmente boas não são "obras da Lei", mas "frutos do Espírito". A *Fórmula de Concórdia* faz entre ambos a seguinte distinção correta (*Epít.*, VI, 5.6): "As obras feitas segundo a Lei são e se chamam obras da Lei enquanto arrancadas aos homens apenas mediante o urgir com os castigos e a ameaça da ira de Deus. Frutos do Espírito, porém, são as obras que o Espírito Santo de Deus, que habita nos crentes, opera através dos regenerados; e que são feitas pelos crentes, enquanto renascidos como se não tivessem conhecimento de nenhum preceito, ameaça ou recompensa. Pois é dessa maneira que os filhos de Deus vivem na Lei e andam de acordo com a Lei de Deus, o que São Paulo, em suas epístolas, chama Lei de Cristo e Lei da mente. E assim estão "não debaixo da Lei, e sim da graça." (Rm 7.23 e 8.1-14)

Assim como a *Fórmula de Concórdia* ensina corretamente aqui, toda boa obra do renascido emana de um espírito voluntário, ou seja, de amor a Deus. Essa doutrina está expressa na *Bíblia*. (Sl 110.3; 54.6; Rm 6.18; 7.22ss; 2 Co 9.7) Verdadeiramente, toda obra que não emana de amor a Deus é transgressão da Lei divina; porquanto "o cumprimento da Lei é o amor". (Rm 13.8-10) Essa é a razão por que Lutero com tanta ênfase principia as suas explicações dos Dez Mandamentos com as Palavras: "Devemos temer e amar a Deus." Com essas Palavras, ele indica a verdadeira fonte da qual toda obediência à Lei deve proceder.

Desse fato se deduz claramente que a verdadeira obediência à Lei divina só é prestada por cristãos fiéis, a quem o Espírito Santo tenha dotado de poderes espirituais através da fé. (Fp 4.13) Os incrédulos praticam apenas obras exteriormente boas que emanam de amor natural àqueles a quem servem (pais, filhos, pátria, etc.), de ambição ou amor à fama e ao louvor, bem como

do desejo de obter a salvação mediante boas obras. Por causa da natureza má remanescente neles, também os renascidos podem ser induzidos a praticar boas obras por esses motivos. Toda "boa obra", porém, que se pratica segundo a natureza corrupta, é pecaminosa e sem valor perante Deus. (*Opera bona non-renatorum coram Deo sunt peccata.*)

Segundo o homem interior, ou como novas criaturas em Cristo, os crentes praticam boas obras por amor e gratidão àquele que é seu Pai em Cristo Jesus. (1 Jo 4.19) Tais obras espirituais não são feitas com a intenção de se merecer o céu, mas são ditadas pela alegre certeza de que já possuem o céu em Cristo. (Rm 12.1) (cf. Lutero, S. L., XII, 136) Lutero está, pois, com a razão quando diz que primeiro a pessoa deve ser boa, para que as suas obras possam ser boas. Vale dizer: a pessoa tem de ser santificada pela fé em Cristo, para que suas obras possam agradar a Deus.

Assim também diz a *Apologia* (IV, 125-126): "Por isso, depois de justificados e renascidos pela fé, principiamos a temer e amar a Deus, a rogar e dele esperar auxílio, a render-lhe graças... Passamos também a amar o próximo, por ter o coração movimentos espirituais e santos. Não pode realizar-se isto senão depois de sermos justificados pela fé, e, renascidos, recebermos o Espírito Santo." Este é também o sentido do axioma teológico: "As boas obras não só devem ser boas, mas devem também ser bem-feitas"(*bene fieri debent*), isto é, devem ser feitas em fé. (Hb 11.6).

Embora as boas obras dos crentes emanem da fé, ainda assim não são perfeitas em si, visto se acharem impregnadas do pecado e da corrupção que ainda se apegam à sua carne. (Rm 7.14-19) As suas obras não são feitas inteira e exclusivamente em acordo com a norma da Lei divina (sendo que outros motivos ou considerações inspiram as suas ações), nem são feitas com espírito completamente livre e voluntário, sendo inspiradas em parte, pelas ameaças da Lei. (Rm 7.22,23) Por essa razão, as boas obras dos crentes são qualitativamente deficientes e não tão perfeitas como Deus as quer. (Gl 6.8)

Cumpre-nos acrescentar a isso uma deficiência quantitativa, pois o cristão jamais efetua tantas boas obras quantas deveria. (Gl 6.9,10; 2 Co 8.7,10,11; 1 Co 16.1,2) As boas obras dos renascidos, por conseguinte, jamais são "boas" no sentido restrito do termo, jamais se enquadram no perfeito padrão da vontade divina. (Rm 7.24,25) Se são aceitas por Deus como boas, é só porque a justiça perfeita de Cristo, da qual se apropriam pela fé lhes cobre as imperfeições. Deus perdoa misericordiosamente a sua insuficiência por amor de Cristo. (1 Jo 2.1,2)

A *Fórmula de Concórdia* assim escreve (*Decl. Sól.*, IV, 8): "Também é incontroverso como e por que as boas obras dos crentes, conquanto impuras e incompletas nesta carne, agradam a Deus e são aceitáveis para ele, a saber, por causa do Senhor Jesus, mediante a fé, porque a pessoa é aceitável para

Deus." E outra vez (*Decl. Sól.*, VI, 22): "Mas como e por que as boas obras dos crentes, ainda que nesta vida são imperfeitas e impuras em virtude do pecado na carne, não obstante são aceitáveis para Deus e a ele agradáveis, isso não o ensina a Lei, que, a dever agradar a Deus nossa obediência, exige que seja absolutamente perfeita e pura. Mas o Evangelho é que ensina que nossos 'sacrifícios espirituais' são aceitáveis para Deus 'pela fé, por causa de Cristo.' (1 Pe 2.5; Hb 11.4ss)

Assim também Quenstedt declara: "As obras dos regenerados, consideradas em si, não são perfeitamente boas, mas se tornam sórdidas e polutas por causa do pecado. Em Cristo, porém, são perfeitamente boas e, nesse sentido, o que nelas não é feito se perdoa por Cristo e por causa dele, e o que lhes falta em perfeição é compensado pela imputação da perfeita obediência de Cristo." (*Doctr. Theol.*, p.493) Perdura, pois, o fato de que o sangue de Jesus Cristo, Filho de Deus, nos deve purificar também da pecaminosidade de nossas boas obras. (1 Jo 1.7)

7.2. As Obras dos Gentios

Visto que o apóstolo Paulo, em sua epístola aos Romanos, assevera que os gentios "procedem por natureza de conformidade com a Lei" (Rm 2.14,15; cf. também 1.19,20,32), torna-se necessário considerar-se a pergunta sobre qual seria o sentido em que também os gentios ou irregenerados podem fazer boas obras. Embora seja verdade que, propriamente dito, só podem ser chamadas boas obras as que emanam da fé e do verdadeiro amor a Deus (Hb 11.6), ainda assim podemos aplicar o termo "bom" a todas as obras dos irregenerados que são feitas segundo a norma da Lei divina escrita em seus corações. (Rm 2.15; 1.32) Tais obras, como dar de comer aos famintos, vestir os que estão nus, assistir os oprimidos, ser diligente na sua vocação, etc., podem ser chamadas "boas". Disse Lutero certa vez, que, vistas exteriormente, tais obras superam as dos crentes; pois "Alexandre Magno, Júlio César e Cípio realizaram maiores feitos que qualquer cristão". (S. L., 461ss)

Apesar desse fato, tanto Lutero como as Confissões luteranas declaram que a diferença entre as boas obras dos crentes e a dos incrédulos é de qualidade e não de grau. As boas obras dos irregenerados não cabem, de modo nenhum, na classe das boas obras cristãs, mas só são boas exteriormente (*quoad materiale*). Diz Lutero: "Malditas todas as obras que não são feitas em amor." (S. L., X, 407; cf. também VII, 1862)

As obras dos incrédulos são, na verdade, também incitadas por Deus, todavia não no seu Reino da graça (*regnum gratiae*), onde o Espírito Santo produz, pelos meios da graça, obras espiritualmente boas (*iustitia spiritualis*), mas no seu Reino do poder (*regnum potentiae*). Ali, Deus, no intuito de manter este mundo, efetua obras civilmente boas (*iustitia civilis*) ou exteriormente

boas (*opera externa*), por meio de sua Lei inscrita no coração humano. Essas obras exteriormente boas (*iustitia civilis*) são necessárias para o bem-estar da sociedade humana e, por isso, Deus as recompensa com bênçãos temporais no seu Reino do poder. Nesse sentido, as obras dos irregenerados podem ser chamadas boas. São feitas segundo a norma divina e produzem muito bem temporal nos domínios da vida terrena.

Quando consideradas com respeito à fonte de que provêm todas as obras espiritualmente boas, a saber: a fé, o coração regenerado, a nova vida em Cristo, etc., de nenhum modo podemos chamá-las boas, mas devemos condená-las como absolutamente pecaminosas. A razão disso é evidente. Declaram as Sagradas Escrituras, sem restrição, que todos os irregenerados estão "mortos nos [...] delitos e pecados" (Ef 2.15); "alheios à vida de Deus por causa da ignorância em que vivem"(Ef 4.18); "não tendo esperança e sem Deus no mundo" (Ef 2.12); "deixáveis conduzir-vos aos ídolos mudos" (1 Co 12.2), de sorte que "as coisas que eles sacrificam é a demônios que as sacrificam, e não a Deus". (1 Co 10.20)

É importante que tanto os romanistas como protestantes romanizantes consideram as obras de "gentios morais" boas, meritórias e mesmo salvadoras. Isso prova que não entendem nem a Lei nem o Evangelho. Consideram boas as obras dos gentios, porque eles mesmos ensinam a doutrina pagã da justiça pelas obras e, assim, caíram da graça.

Visto que os irregenerados se acham em estado de ignorância espiritual e desesperança, certamente são incapazes de praticar boas obras por motivos espirituais. Além disso, assim como eles mesmos desagradam a Deus (Tt 1.16; Sl 53.1-3), também suas obras lhe desagradam, visto serem más. (Mt 12.33; Lc 6.43,44) Logo, mantemos a seguinte distinção com respeito às boas obras dos gentios: Na esfera do Reino do poder de Deus (*regnum potentiae*) ou em questões terrenas, podem chamar-se boas. Na esfera do seu Reino da graça (*regnum gratiae*), ou das coisas espirituais, porém, são pecado. (Agostinho: "obras de brilho enganoso".)

Esse é o claro ensinamento de nossas Confissões. Declara a *Confissão de Augsburgo* (Art. XVIII): "Conquanto a natureza seja de certo modo capaz de fazer a obra exterior, (pois é capaz de refrear a mão de roubo e homicídio), nem por isso pode produzir as moções internas, tais como o temor de Deus, a confiança em Deus, a castidade, paciência, etc."

Diz a *Apologia* (Art. IV, 33ss): "Se o pendor da carne é inimizade contra Deus, a carne, seguramente não ama a Deus: se não se pode estar sujeita à Lei de Deus, não pode amar a Deus. Se o pendor da carne é inimizade contra Deus, a carne peca mesmo quando praticamos externas obras civis. Se não pode estar sujeita à Lei de Deus, certamente peca, ainda que tem, segundo o juízo humano, feitos egrégios e dignos de louvor. Os adversários atendem aos

preceitos da segunda tábua, os quais contêm a justiça civil, que a razão entende. Contentes disso, pensam satisfazer à Lei divina. Não vêem, entrementes, a primeira tábua, que preceitua amar a Deus, afirmar verdadeiramente que Deus se irrita com o pecado, temer a Deus, afirmar que Deus atende preces. Sem o Espírito Santo, a alma humana, entretanto, ou despreza, descuidada, o juízo de Deus, ou, castigada, foge e odeia o Deus judicante. Por conseguinte, não obedece à primeira tábua. Visto, pois estarem cravados na natureza humana desprezo de Deus, dúvida sobre a Palavra de Deus sobre ameaças e promessas, os homens de fato pecam quando praticam obras honestas sem o Espírito Santo, porque as praticam de coração ímpio, segundo o texto que segue: 'Tudo o que não provém de fé é pecado'. (Rm 14.23) Tais homens operam suas obras com desprezo a Deus, à semelhança de Epicuro, o qual pensa que Deus não cuida dele, não o considera nem ouve. Esse desprezo vicia as obras aparentemente honestas, porque Deus julga o coração."

A *Fórmula de Concórdia*, citando Lutero, escreve (*Decl. Sól.*, II, 43): "Com isso, rejeito e condeno por erro puro toda doutrina que louva nosso livre-arbítrio, como diametralmente oposta a essa ajuda e graça de nosso Salvador Jesus Cristo. Pois, já que fora de Cristo a morte e o pecado são nossos dominadores e o diabo nosso deus e príncipe, não pode haver força nem poder, inteligência nem entendimento com que pudéssemos preparar-nos para a justiça e vida ou buscá-las. Temos de ser, ao contrário, cegos, prisioneiros do pecado e propriedade do diabo, para fazer e pensar o que a eles agrada e é contrário a Deus com seus mandamentos."

Visto que todas as obras que não emanam da fé em Cristo, consideradas espiritualmente, são pecado perante Deus, é óbvia a razão pela qual a pessoa não pode, por natureza, preparar-se para a graça ou cooperar em sua conversão e por que, portanto, a conversão é obra exclusiva de Deus (monergismo da graça divina). Os que erram ao ensinar a cooperação humana na conversão (pelagianos, semipelagianos [papistas], arminianos, sinergistas) negam, também, a verdade bíblica de que as boas obras dos irregenerados, consideradas espiritualmente, são pecado perante Deus. O Concílio de Trento (Sess. VI, Cân. 7) chegou a amaldiçoar aqueles que, baseados na Escritura, afirmam essa doutrina. (*Si quis dixerit, opera omnia, quae ante iustificationem fiut, quacumque ratione sint, vere esse peccata vel odium Dei mereri - anathema sit.*)

Dentre os teólogos protestantes modernos, Hofmann admitiu que também os gentios serão, finalmente, justificados à base das suas obras que tiverem feito em acordo com a consciência. (*Schriftbeweis*, I, 470ss) Rejeitamos essa doutrina antiescriturística como fantasia da razão. (Ef 2.12) Se os unitários [modernistas] atribuem aos irregenerados boas obras no sentido restrito do termo, isso não é mais do que conveniente ao seu sistema de fé geral antibíblico; pois eles mesmos se vangloriam de boas obras, embora estejam

fora da Igreja (*extra ecclesiam*) e, por conseguinte, não podem senão produzir obras más perante Deus. (Hb 11.6)

7.3. O Progresso do Cristão em Boas Obras

É da vontade de Deus, claramente revelada nas Sagradas Escrituras, que os cristãos fiéis pratiquem boas obras em grande quantidade. (1 Tm 6.18; 2 Co 8.7; 9.8-11) O grande número de boas obras é o efeito inelutável das incontáveis misericórdias divinas que receberam através de Cristo Jesus. (2 Co 8.9) As Sagradas Escrituras descrevem os cristãos fiéis como pessoas regeneradas, que se devotam inteiramente ao santo e grato serviço de Deus em Cristo Jesus. (Rm 12.1; Is 60.6-9)

O comentário de Lutero sobre a última passagem é apropriado. Diz ele: "Onde há cristãos fiéis, estes se entregam, juntamente com seus bens, ao serviço de Cristo e dos que são dele." (S. L., XII, 312) Essa nova mentalidade e disposição, todos os crentes possuem segundo o seu novo homem ou seu homem interior. (Gl 2.20; Sl 110.3) Contudo, por a sua natureza continuar corrompida mesmo depois da conversão, correm o constante perigo de abusar da doutrina da justificação pela graça com vistas à negligência das boas obras. Esse foi o caso já na Igreja apostólica primitiva, conforme claramente comprovado com as numerosas exortações de São Paulo. (Gl 5.13; 6.6-10; Tt 3.14)

Restaurando o Evangelho à sua pureza apostólica, Lutero viu-se motivado a publicar exortações similares (S. L., XI, 216ss; X, 456ss), e, em nossos dias, a situação na Igreja Cristã é sempre a mesma. Em vez de crescerem em boas obras, os cristãos, impelidos pela sua natureza má, às vezes, são negligentes na prática das boas obras a que Deus lhes dá ensejo (negligência na obra da Igreja, na oração, nas ofertas cristãs, no trabalho missionário pessoal, etc.).

Essa é a razão pela qual a Escritura ressalta não só a qualidade, como também a quantidade das boas obras dos cristãos, insistindo no progresso constante na graça de praticar o bem que Deus exige deles. (2 Co 8.7,20; 9.8,11) Segundo a Bíblia, os crentes devem ser "zelosos de boas obras" (Tt 2.14; 2 Co 8.4); não devem "cansar de fazer o bem" (Gl 6.9); devem, "enquanto tiverem oportunidade, fazer bem a todos" (Gl 6.10); devem "remir o tempo" na prática de boas obras (Ef 5.16); devem ser "solícitos na prática de boas obras". (Tt 3.8) Em síntese, a Escritura multiplica as suas exortações e repete incansavelmente as suas admoestações de que os crentes devem produzir frutos de fé em grande quantidade. (cf., por exemplo, o capítulo final das epístolas do apóstolo Paulo.)

Somado a isso, a Escritura insiste em que os ministros cristãos devem insistir sempre junto aos seus paroquianos para que "sejam solícitos na prática

de boas obras" (Tt 3.8,14); "pratiquem o bem, sejam ricos de boas obras, generosos em dar e prontos em repartir; que acumulem para si mesmos um tesouro, sólido fundamentado para o futuro". (1 Tm 6.18-19) Os pastores cristãos são as sentinelas de Cristo (1 Pe 5.1-4), que têm a função obrigatória de produzir, pela pregação da Palavra divina, obras tais que agradem a Deus quer pela qualidade, quer pela quantidade. Para esse fim, devem empregar a Lei e o Evangelho: a Lei para mostrar o que são boas obras (Mt 22.37-40) e o Evangelho para tornar os homens dispostos a praticar boas obras. (Rm 12.1; Hb 13.20,21)

É muito necessário que os ministros cristãos prestem sem cessar atenção a essa importante função do seu sagrado ofício. Impelidos pelo amor a Cristo, devem empenhar-se também nesse assunto por prestar às suas congregações um máximo de serviço, cumprindo o seu sagrado dever de fazer os seus paroquianos zelosos de boas obras com infatigável zelo. Enquanto que os profetas e pastores faltos de fé são "cães mudos, não podem ladrar; sonhadores preguiçosos, gostam de dormir" (Is 56.10), os verdadeiros ministros de Cristo, a exemplo do seu Senhor e dos seus apóstolos, procuram fazer com que os seus paroquianos estejam atentos a todas as coisas conforme Deus deles espera (1 Co 15.10, 1 Tm 4.15; 2 Tm 4.2) e, em particular, sejam frutuosos em toda boa obra. (Tt 3.8,14)

A todos os *ministri Dei ecclesiae,* Lutero lembra esse fato ao escrever (S. L., X, 5): "Por esta razão, caros pastores e ministros, cuidai que nosso ofício agora se tornou coisa completamente outra do que era o debaixo do papa; porquanto agora se fez sério e salutar. Todavia, precisamente por esse motivo, importa em muito mais trabalho e inquietação, perigo e provações. Há, ainda, pouca gratidão ou recompensa no mundo. Cristo, contudo, será o nosso galardão, se trabalharmos com fidelidade."

O ministro cristão deve, pois, insistir na prática de boas obras por sua própria causa, a saber, para que seja achado fiel como bom despenseiro de Jesus Cristo. (1 Co 4.1,2; 2 Co 6.3-10) Todavia, deve insistir nas boas obras também por causa de sua congregação, a saber, para que aqueles que foram entregues ao seu cuidado possam agradar a Deus com muitas obras dignas de louvor. (Tt 2.11-14) Para consegui-lo, precisa insistir nas boas obras, não débil ou timidamente, mas alegre, decidida e energicamente, sempre lembrado do fato de que o próprio Cristo, constante e zelosamente, exortou os seus ouvintes a que praticassem toda boa obra em grande quantidade. (Mt 5.13-16) Para esse fim, deve fazer correta distinção entre justificação e santificação. É impossível gravar a verdadeira santificação no espírito, a menos que se retenha sempre a exata relação entre justificação e santificação. (2 Tm 2.15)

É erro muito grave imaginar que a insistência na justificação levaria à negligência da santificação. Pelo contrário, onde quer que não se grave no espírito a justificação, não pode haver a verdadeira santificação. A justificação

fornece os motivos bem como o poder para a santificação. Daí resulta que, se o ministro cristão quiser impelir os seus ouvintes à prática de boas obras, deve chamar a sua atenção para a graça de Deus, pela qual os regenerados foram dotados de todas as bênçãos espirituais nos lugares celestiais em Cristo. (Ef 1.3-7; Rm 12.1; 2 Co 8.9)

Lutero tem razão, quando diz (S. L., XII, 318ss): "O pregador da Lei obriga por meio de ameaças e castigos; o pregador da graça atrai e impele por meio da divina bondade e misericórdia reveladas (ao homem); pois não quer obras inespontâneas nem serviço de Deus que não seja alegre e prazeroso. Quem não permite ser tocado e impelido pelas Palavras doces e amáveis da misericórdia de Deus, que nos foram dadas e concedidas em Cristo, de modo a fazer tudo isso alegre e com afeto para glória de Deus e o bem-estar do semelhante, nada consegue, e a obra de amor foi nele desperdiçada. [...] Não foi a misericórdia do homem, mas a de Deus que nos foi dada e que Paulo quis que a considerássemos coisa em que devemos insistir e que nos deve impelir."

Com respeito ao dízimo, que Deus impôs aos judeus no Antigo Testamento (Lv 27.30), cumpre recordar que, por um lado, também essa providência pertencia à Lei cerimonial, que foi abolida por Cristo (Cl 2.16,17), de sorte que já não é obrigatório para os cristãos em o Novo Testamento. Por outro lado, porém, não se abusará da abolição da Lei do dízimo com vistas à negligência da oferta liberal, visto que, também em o Novo Testamento, Deus exorta os seus santos a que ofertem continuamente e com liberalidade. (2 Co 9.6 7)

Todavia, por mais que Deus queira em o Novo Testamento ofertas constantes e liberais, tanto quanto quis em o Antigo Testamento, ele realiza o seu propósito, não por meio de ordens e ameaças, mas de apelos ao amor dos seus filhos, que está profundamente radicado em sua própria manifestação de graça e misericórdia em Cristo. (2 Co 8.7-10)

Lutero chama a atenção para essa distinção entre o Antigo e o Novo Testamentos, ao escrever (S. L., XII, 337): "No Antigo Testamento, era (aos judeus) ordenado que, sobre e além de todo o dízimo anual, deviam dar aos levitas, contribuíssem, cada terceiro ano, um dízimo especial para os pobres, as viúvas e os órfãos, etc. Ora, tais ofertas não são, em o Novo Testamento, expressamente determinadas nem exigidas por Leis específicas; porquanto é este um tempo de graça, em que cada um é admoestado a fazê-lo de livre vontade, conforme escreve São Paulo". (Gl 6.6)

O mesmo Paulo elucida essa diferença, dizendo: "Assim também nós, quando éramos menores, estávamos servilmente sujeitos aos rudimentos do mundo; vindo, porém, a plenitude do tempo, Deus enviou seu Filho, nascido de mulher, nascido sob a Lei, [...] de sorte que já não és escravo, porém filho

e, sendo filho, também herdeiro por Deus." (Gl 4.3-7) Porque em Cristo Jesus os crentes são filhos de Deus, já não estão debaixo de Leis cerimoniais, para que sejam compelidos a fazer a vontade de Deus por coação; porém, estando sob a graça, aumentam pela fé na graça de um serviço cristão voluntário (2 Co 8.9), amando-o (a Deus), porque ele os amou primeiro. (1 Jo 4.19; Gl 6.6-10) Isso não quer dizer que não se deva insistir com a Lei junto aos cristãos ou que não se reprove a negligência das ofertas. (Gl 6.7) Significa que o pastor cristão, ao inculcar a liberdade cristã, deve fazer constantemente referência à graça de Deus que se manifestou em Cristo Jesus, nosso Senhor, a fim de estimular as ofertas cristãs. (Tt 2.11-15) É tão-só ao pé da cruz do Calvário, pintada de sangue, que o crente aprende a arte da *generosidade* cristã.

8. A Recompensa das Boas Obras

As Sagradas Escrituras ensinam com clareza que o pecador não é justificado pelas boas obras. (Rm 3.23-28; 4.4.5; Gl 2.21; 3.10; etc.) As boas obras "não são, pois, necessárias à salvação." Tampouco são "necessárias à conversão da fé", visto que o cristão se conserva na fé para a salvação pelo poder de Deus. (Fp 1.6; 1 Pe 1.5) Por isso, estão debaixo da maldição todos os que fazem boas obras para, por elas, obter a salvação; pois que caíram da graça. (Gl 3.10,11; 5.4) As Sagradas Escrituras, além disso, afirmam que as boas obras emanam somente da fé ou da certeza triunfante do crente de que Deus já lhe concedeu o céu como dom gratuito da graça por amor de Cristo. Assim, são feitas livre, alegre e espontaneamente, sem a menor coação e sem nenhum pensamento no sentido de, por elas, a pessoa merecer ainda que a mínima graça. (Gl 2.20) Em vista desses fatos, parece fora de propósito falar-se em qualquer recompensa das boas obras cristãs.

Não obstante, a mesma Escritura Sagrada assegura em muitas passagens aos crentes do modo mais enfático que as suas boas obras serão liberalmente recompensadas. "É grande o vosso galardão nos céus." (Mt 5.12; Lc 6.23,35); "Cada um receberá o seu galardão, segundo o seu próprio trabalho." (1 Co 3.8); "Deus não é injusto para ficar esquecido do vosso trabalho e do amor." (Hb 6.10). Nessas e em muitas outras passagens, as Sagradas Escrituras falam, com clareza, da recompensa que será conferida aos crentes em vista das suas boas obras. Tal recompensa é concedida tanto na vida presente (1 Tm 4.8) como na futura. (Lc 14.14)

De que maneira devemos entender essas declarações da Escritura? Anulariam elas a doutrina da justificação pela graça por meio da fé (*sola fide*)? A fim de evitar qualquer erro da razão presunçosa do ser humano, cumpre-nos recordar dois fatos: Em primeiro lugar, embora fale em recompensa das boas obras cristãs, a Escritura ensina que a recompensa é de graça (*Gnadenlohn*), e não por merecimento. (Rm 4.4) Lutero, em sua exegese de Gl 3.22, esclarece

este assunto, quando diz que, pelo fato de o mundo não recompensar os crentes por suas boas obras, antes odiá-los por causa delas (At 5.40; Rm 8.36; 1 Co 4.13), Deus é tão bom que lhes acrescenta promessas especiais de graciosas recompensas. (cf. S. L., IX, 443) Assim também diz a *Apologia* (IV, 365): "Na pregação de prêmios mostra-se a graça." ("*In praedicatione praemiorum gratia ostenditur.*")

Assim, mantemos à base da Escritura estas duas doutrinas: a) Aquele que crê em Cristo receberá por suas boas obras grande galardão de graça. (*praemium gratiae*), no *misthós humoon polus* (Mt 5.12); b) Todo aquele que exige recompensa em vista de suas boas obras incorrerá na perda do galardão gratuito de Deus, como ainda perderá a sua salvação. (Gl 5.4)

Ambas essas doutrinas são apresentadas claramente em Mt 19.27-30; 20.1-16, onde Cristo, de um lado, promete aos seus fiéis apóstolos segura recompensa de graça e, por outro, declara que, sempre que se faça a exigência de uma recompensa à base de merecimento, "os primeiros serão últimos". (Mt 20.16) Isso quer dizer que os primeiros, ou seja, os que se presumem justos em si mesmos, serão rejeitados.

Em segundo lugar, as promessas espontâneas de Deus no sentido de recompensa feita aos seus fiéis servem ao excelente propósito de induzir o crente individual a praticar, com zelo, boas obras. (Mt 5.12; Lc 6.23,35) A *Apologia* chama a atenção para essa verdade, quando diz (Art. IV, 199): "Por estas preconizações das boas obras indubitavelmente se movem os fiéis à prática do bem." ("*His praeconiis bonorum operum moventur haud dubie fideles ad bene operandum.*")

Lutero ressalta este ponto ao observar que em todas as passagens da Escritura que falam na recompensa dos crentes (Gn 15.1: "O teu grandíssimo galardão"; Rm 2.6,7 etc.), os piedosos são incitados, confortados e encorajados a continuar, permanecer e triunfar, fazendo o que é bom e suportando o que é mau, de sorte que não venham a cansar-se e desanimar." (S. L., XVIII, 1810ss)

As promessas graciosas de recompensa que a Escritura oferece aos crentes negam, portanto, a doutrina da salvação por obras ou merecimento e confirmam a da salvação por graça. É preciso que o fiel cristão tenha sempre presente essa verdade, especialmente porque, tanto os papistas, como os protestantes racionalistas modernos fazem mau emprego da doutrina bíblica da divina recompensa das boas obras cristãs em favor da justiça das obras.

Lutero estabelece o assunto com muita clareza ao escrever (S. L., VII, 677ss): "Aprende então a responder corretamente às passagens em que se fala em mérito e recompensa: Ouço, em verdade, Cristo dizer: "Bem-aventurados os humildes de espírito, porque deles é o Reino dos céus", e: "Bem-aventurados sois vós, quando, por minha causa, vos injuriarem. [...] porque é grande o vosso galardão nos céus", etc. Todavia, por essas Palavras não me ensina o

fundamento sobre o qual faça repousar a minha salvação; dá-me, (com essas Palavras) uma promessa: qual o conforto que devo ter em meu sofrimento e em minha vida cristã. Essas duas coisas não deves misturar uma com a outra nem amalgamá-las; também não deves converter em mérito aquilo que Deus me dá gratuitamente em Cristo pelo Batismo e o Evangelho. Pois não diz aqui que posso obter essas coisas ou que já não preciso de Cristo ou do Batismo, mas, pelo contrário, que são verdadeiros discípulos de Cristo aqueles a quem aqui prega e que, por causa dele, tem de sofrer muitas coisas, de forma que não sabem como possam confortar-se. Visto que o povo não os tolera na terra, devem, portanto, com muito mais razão, possuir todas as coisas." (cf. também a excelente apresentação desta doutrina pelo Dr. Pieper, *Christl. Dogmatik*, III, 64ss.)

9. O Grande valor das Boas Obras

Embora as boas obras não tenham valor pelo que respeita à justificação do pecador, uma vez que a salvação não sucede pelas obras, mas pela graça (Rm 3.28; Ef 2.8,9), é incorreto dizer-se que as boas obras não teriam valor algum. Afirmar que as boas obras não têm nenhum valor, como alegaram os anabatistas ao tempo de Lutero, é antiescriturístico. Isso porque a Escritura insiste com grande seriedade nas boas obras. (Ef 2.10; Mt 5.13-16) Igualmente, a mesma consciência, firmada na Lei divina escrita no coração do homem, induz a pessoa a fazer o que é bom. (Rm 2.14,15) Em oposição aos entusiastas, Lutero (S. L., IX, 442ss) acentuou a verdade de que, fora do artigo da justificação, não se poderiam, com efeito, exaltar as boas obras (*"Extra causam iustificationis nemo potest bona opera a Deo praecepta satis magnifice commendare."*)

Lutero escreveu contra os anabatistas (S. L., XIV, 310ss): "Vede como ensinam bem acerca das boas obras: dizem que entregam as suas boas obras por um centavo. Querem com isto nos macaquear e arremedar a nossa doutrina, pois ouviram que ensinamos que as boas obras a ninguém tornam piedoso, também não acabam com o pecado, também não reconciliam Deus. Ademais disso, o diabo faz aqui o seu acréscimo e, de tal maneira, desdenha as boas obras que, por um centavo, as quer vender todas. Nós o ensinamos assim: que reconciliar Deus, tornar piedoso, acabar com o pecado é obra tão sublime, tão grande, tão gloriosa, que só a Cristo, o Filho de Deus, caberá fazê-la, e que é em verdade uma obra toda especial, peculiar do único Deus verdadeiro e de sua graça, ao lado da qual as nossas obras nada são nem nada podem. Mas que por causa disto as boas obras nada seriam ou não valeriam um centavo, quem o ensinou ou ouviu jamais, senão agora pela boca mentirosa do diabo? Eu não daria um só de meus sermões, uma só de minhas preleções, um só de meus escritos, um só de meus pais-nossos, em verdade, ainda que a menor obra que tenha feito ou ainda faça, por todos os bens do mundo; com

efeito, considero-o (cada uma destas obras) mais precioso que minha vida no corpo, que seguramente é e deve ser para cada um mais cara que tudo no mundo; pois que, sendo uma boa obra, Deus então a fez por mim e em mim. Fê-la Deus, e é obra de Deus. Que é todo o mundo comparado a Deus e sua obra? Embora por tais obras não me torne piedoso - pois que tal coisa deve suceder antes, pelo sangue e pela graça de Cristo, sem obras -, ainda assim se fizeram para louvor e honra de Deus, em benefício e para o bem de meu semelhante, coisas de que nem uma sequer se poderá pagar com os bens do mundo nem a eles se comparar. E esta bonita gentalha por elas só pede um centavo! Oh, como se escondeu a maravilha do diabo aqui! Quem não o poderia deparar aqui?"

Esta alta apreciação do valor das boas obras cristãs está em perfeito acordo com o claro ensinamento da Escritura. As boas obras cristãs são realmente de grande valor, e isto pelas seguintes razões:

a. São feitas segundo a *norma da Lei de Deus*. Ao passo que todas as obras que não se fazem segundo a vontade de Deus são sem valor e, para Deus, desaprazíveis, as que são feitas segundo a sua vontade são por ele apreciadas como muito valiosas à sua vista. (Ap 2.2ss)

b. São obras *do próprio Deus em nós*; pois ele é a causa eficiente (*causa efficiens*) de todas as boas obras cristãs. (Fp 2.13; 2 Co 3.5; 1 Co 12.6-11; Ef 2.10) Enquanto todas as "boas obras" praticadas pelas pessoas para merecer a salvação são condenadas nas Escrituras como "obras da Lei" (Gl 3.2,3,10), as boas dos crentes são louvadas e glorificadas nas Sagradas Escrituras como "frutos do Espírito" (Gl 5.22,23), que o próprio Deus opera neles para sua glória. (Ef 2.10; Cl 1.5, 6; 1 Tm 6.17-19; Tt 2.11-14; etc.)

c. São *indícios e testemunhos* (*testimonia Spiritus externa*) do estado de graça em que o crente foi posto pela fé em Cristo. (Lc 7.47; 1 Jo 3.14) Como tais, são de grande valor para o próprio cristão (Ap 2.19) e para todas as demais pessoas. (Mt 5.16)

d. São *imperecíveis*, seguindo após os crentes à vida eterna, onde são premiadas da maneira mais graciosa. (Ap 14.13; Mt 5.12; 19.29; 10.42; Gl 6.9) As obras terrenas, contudo, serão consumidas pelo fogo no dia derradeiro. (Mt 24.35; 1 Co 7.31; 2 Pe 3.10)

e. Em virtude das boas obras dos crentes, das quais a primeira é a pregação do Evangelho, Deus protela o dia do juízo. (Mt 24.14; 1 Pe 2.9) Por esse motivo, os cristãos devem ser sempre os mais diligentes na prática de boas obras (Gl 6.10; Ef 5.16; Cl 4.5), e os ministros cristãos devem insistir nelas constantemente. (Tt 3.8; 1 Tm 6.17ss)

f. A prática de boas obras é o verdadeiro objetivo da vida dos cristãos na terra. Tão logo tenha recebido a fé em Cristo, a pessoa já não pertence

a este mundo, mas ao Reino dos céus. (Fp 3.20; Jo 5.24) Todavia. Deus quer que os seus santos vivam por algum tempo na terra, para que possam servir a Cristo, difundir o seu Evangelho e praticar muitas boas obras para louvor ao seu nome. (Mt 5.13-16) De tudo isso se depreende claramente que as boas obras cristãs (*opera spirituali*) são do mais alto valor. Diz Lutero (S. L., I, 867): "As obras que em nossa vocação fazemos pela fé no Filho de Deus resplandecem perante Deus, perante os santos anjos e perante toda a Igreja."

10. A Perversão das Boas Obras

Visto que a Igreja Católica alega ser a verdadeira promotora das boas obras (o cardeal Gibbons: "A Igreja Católica é uma sociedade para santificação dos seus membros") e que condena a Igreja da Reforma como Igreja que, por dar ênfase indevida à doutrina da justificação, habitualmente negligenciaria a santificação, faz-se necessário demonstrar que a Igreja de Roma não é promotora, mas, muito pelo contrário, perversora da doutrina das boas obras.

A acusação de que Lutero teria desprezado as boas obras foi feita já nas primeiras fases da Reforma (Édito de Worms, 1521: "Lutero ensina uma vida desenfreada, autodeterminada, que exclui todas as Leis divinas e é completamente bestial.") Essa acusação injusta e inverídica tem continuado até os nossos dias, apesar do fato de, por Palavras e atos, se haver demonstrado que não passa de maldosa mentira. Precisamente porque Lutero ensinou a verdadeira doutrina da justificação, também ensinou a verdadeira doutrina da santificação. Ele insistiu enérgica e incessantemente nas boas obras como frutos e provas da viva fé dos crentes fiéis.

Por outro lado, o papado, por todos os meios que estão em seu poder, torna impossível a realização de obras cristãs, quando amaldiçoa o artigo básico da fé cristã, a doutrina da justificação pela graça, da qual emanam todas as obras realmente boas. As boas obras cristãs são frutos da justificação pela fé. Logo, onde quer que esta doutrina seja abolida e anatematizada, não entram em questão as boas obras no sentido de Cristo e da Bíblia. A Igreja Católica Romana realmente insiste nas obras, contudo não são obras "boas", mas pagãs, visto serem feitas com o propósito de adquirir a salvação. (Gl 3.10; 5.4) Sempre que, na Igreja de Roma, ocorram boas obras cristãs, isso acontece unicamente porque crentes individuais, por sua parte, rejeitam a doutrina pagã da justiça pelas obras ensinada pelos seus sacerdotes. Eles crêem no gracioso perdão dos seus pecados por amor de Cristo, sem as obras da Lei. (Rm 3.28) Essa fé deixa-os em situação de eles poderem praticar obras verdadeiramente boas.

Condenamos as "boas obras" do romanismo por duas razões. Em primeiro lugar, compreendem uma negação e rejeição maldosa da suficiência da obra

redentora de Cristo, sendo realizadas no intuito de *merecer justiça* perante Deus (*meritum de congruo, meritum de condigno*). As boas obras feitas com esse propósito insultam a Deus e escarnecem dele. Em sua Palavra, Deus oferece a todos os pecadores, pela fé, a completa e perfeita justiça que o seu Filho amado adquiriu para o mundo mediante a sua satisfação vicária (*satisfactio vicaria*). Essa é a doutrina expressa da Escritura. O apóstolo Paulo escreve de modo enfático: "Se a justiça é mediante a Lei, segue-se que Cristo morreu em vão." (Gl 2.21) As "boas obras" dos papistas estão, pois, "debaixo de maldição". (Gl 3.10) O cardeal Gibbons, descrevendo (*The Faith of Our Fathers*, p.35) a Igreja Católica como "sociedade para *santificação* dos seus membros", atesta oficialmente que é, em princípio, uma Igreja que ensina confortavelmente às Escrituras, e que todos os cultos pagãos, fundamenta a salvação nas boas obras.

Lutero está com a razão, quando diz (S.L., IX, 443): "As obras que sucedem fora da fé, por mais santas que pareçam segundo o seu brilho exterior, estão debaixo do pecado e da maldição. Por isso mesmo, longe de virem a merecer graça, justiça e vida eterna, os que as praticam, ajuntam antes pecado sobre pecado. Dessa maneira, efetua obras o papa, o homem do pecado e filho da perdição, e todos quantos o seguem. Semelhantemente praticam também as suas boas obras todos os que confiam na santidade das obras e os hereges, que caíram da fé."

Todo o processo da santificação na Igreja Católica Romana segue diretrizes antiescriturísticas e anticristãs. Isso se comprova pelo fato de essa Igreja haver pervertido e condenado o Evangelho de Cristo (Concílio de Trento, Sess. VI, Câns. 11. 12.20) e perseguido os seus adeptos. (Lutero foi oficialmente chamado "o inimigo maligno em forma de homem", "varão selvático, voraz", "fera de rapina", "cuja lembrança deve ser apagada da comunhão dos que crêem em Cristo.") Tudo isso contrariamente à exortação expressa de Cristo. (Lc 10.16; Jo 13.20; Fp 2.29) As "boas obras" do papado devem, portanto, ser condenadas como fraude santimonial. (2 Ts 2.9: "prodígios de mentira.")

Em segundo lugar, repudiamos as boas obras da Igreja Católica Romana, porque não são feitas segundo a norma da Lei divina, no sentido em que Deus as ordenou. Pelo contrário, são produtos dos "preceitos de homens" e, assim, incorrem na condenação de nosso Senhor: "Em vão me adoram, ensinando doutrinas que são preceitos de homens." (Mt 15.9) A santificação papista não é, de modo nenhum, santificação cristã, mas apenas caricatura da verdadeira santificação, que Deus exige dos seus filhos como fruto da fé.

Segundo a Escritura, os regenerados, justificados pela fé, servem a Deus com alegria e gratidão em todo ofício para o qual ele os chamou, na Igreja ou fora dela. (Rm 15.16; 1 Co 7.20ss; Cl 3.23,24; Ef 6. 7; 1 Tm 2.15) Contudo, a Igreja Católica prescreve novas regras de boas obras (os conselhos evangélicos,

consilia evangélica, obediência, pobreza, castidade). Além disso, inventam um novo propósito das boas obras, antiescriturístico, anticristão; a saber: o propósito de obter a salvação.

Aos cristãos católicos comuns, ensina-se a obtenção da salvação, tanto como está no seu poder, por meio da "segunda tábua" (*tabula secunda*), isto é, mediante penitência (*poenitentia*), que consiste formalmente na prática das boas obras da *contritio cordis, confessio oris e satisfactio operis.* A classe eLeita dos papistas, praticantes de "boas obras" (monges, freiras, etc.), além da *poenitentia,* cultiva a *consilia evangelica,* pelas quais está em condições de obter não só méritos suficientes, como ainda superabundantes (*opera supererogationis*). Esses méritos superabundantes, depois do pagamento de um certo preço, o papa administra às "pobres almas" no purgatório. (O Concílio de Trento, Sess. VI, Cân. 30) A iniqüidade do ensino papista é evidente para todo crente cristão, que tenha provado a doçura do Evangelho e conheça a doutrina bíblica da justificação pela fé. Assim como a justificação papista (por via da santificação) é diametralmente oposta à justificação bíblica, também a santificação papista é diametralmente oposta à santificação bíblica. É santificação da carne ou do coração carnal, não do Espírito. (Gl 3.1-3)

A doutrina perniciosa da justiça das obras conforme a apresenta a Igreja Católica Romana culmina nas perversões dos jesuítas, graças às quais transgressões manifestas deixam mesmo de ser pecado e convertem-se em obras muito boas, se ordenadas pelos superiores da ordem.

O *Index Generalis* declara expressamente: "Os superiores podem obrigar (os membros) a pecar por virtude da obediência (a que estão sujeitos), contanto que isso seja de grande conveniência." "*Superiores possunt obligare ad peccatum in virtute obedientiae quando id multum conveniat.*" (cf. *Index Generalis,* Vol. II, *sub Obedientiae et Obedire*; também *Christl. Dogmatik*, III, p.80ss). Essa blasfema rejeição da Palavra de Deus e tiranização das consciências nada mais é que a inevitável resultante da rejeição papal da Palavra de Deus como única fonte de fé (*principium cognoscendi*) e sua medonha escravização das consciências em geral conforme praticada em toda a Igreja Católica. (cf. a exigência do *sacrificium intellectus et voluntatis*)

O papa exige obediência implícita de todos os membros de sua Igreja, tanto em artigos de fé como em questões de vida, de sorte que comete pecado mortal todo católico que baseia as suas decisões acerca de doutrina e de vida em sua própria consciência ou nas Sagradas Escrituras. (cf. o Concílio de Trento, Sess. IV; Lutero, S. L., 341ss; IX 1235ss.)

As Sagradas Escrituras exigem que todo entendimento (*pan noeema*) seja levado cativo à obediência de Cristo. (2 Co 10.5) Já o papa requer que todo entendimento dos seus seguidores ludibriados seja levado cativo à

obediência de sua própria mente pervertida. Foi por causa dessas odiosas perversões que Lutero chamou o papado de um confluxo de todas as heresias e afirmou que o papado em Roma foi fundado pelo diabo.

Fato é que todos os hereges ensinam doutrinas ímpias. Todavia, o papa não só adorna as suas doutrinas ímpias com o nome de Cristo e da Igreja Cristã, como também o mestre infalível da verdade divina. Ser um verdadeiro papista equivale a crer doutrina ímpia e praticar obras más, contrárias à Palavra de Deus, com vistas à salvação.

Tal qual a Igreja de Roma, também o protestantismo racionalista moderno perverte a doutrina das boas obras. Enquanto que a Igreja Católica é dominada pelo pernicioso erro do semipelagianismo, o protestantismo racionalista corrompe-se pelos erros igualmente perniciosos do arminianismo e sinergismo. O resultado é idêntico em ambos os casos.

Como o romanismo rejeita a doutrina da justificação, que é o postulado obrigatório das boas obras, também o protestantismo racionalista, tanto nos círculos luteranos como nos reformados, rejeita essa doutrina central da Escritura. Uma vez que o conceito forense da justificação, conforme ensinam Lutero e as Confissões luteranas, é considerado demasiado "jurídico" e não suficientemente "ético", é entregue ao ferro-velho do esquecimento teológico, e se ensina ao pecador a cooperação em sua conversão e a confiar nas suas boas obras para a salvação. Disso resulta que também o protestantismo racionalista ensina a justificação por via da santificação, ou seja, salvação pela boas obras. A velha alegação *melanchtônica* (maiorista) de que "as boas obras são necessárias à salvação" é, assim, restaurada como dogma da Igreja. Dessa maneira, a justiça das obras faz o protestantismo moderno aterrissar no campo do romanismo semipelagiano. Ambos são inimigos do Evangelho de Cristo.

11. A Santificação e a Vida Cristã

Trataremos este assunto sob três epígrafes: a) A vida cristã e a cruz; b) A vida cristã e a oração; c) A vida cristã e a esperança da vida eterna.

11.1. A Vida Cristã e a Cruz

Uma seção especial que verse sobre a cruz e tribulação é, numa dogmática cristã, plenamente justificável, visto que a própria Escritura se ocupa muito com essa matéria importante. Alguns de nossos dogmáticos luteranos (Quenstedt e Calov), conseqüentemente incorporaram o assunto à sua descrição da vida cristã. Seguir o seu exemplo nos fará muito bem.

O tópico é certamente digno de acurada consideração. Mediante a fé em Cristo, os renascidos acham-se verdadeiramente num estado da maior

bem-aventurança. Deus é "por eles". (Rm 8.31) São filhos de Deus e herdeiros da vida eterna. (Jo 1.12, 13; Gl 3.26; Rm 8.17) Os santos anjos servem a favor deles. (Hb 1.14) Eles têm na Palavra de Deus conforto abundante para cada aflição na vida e fortalecimento para cada dúvida pertinente à sua salvação. Todavia, além de tudo isso, ainda não lhes é revelada a glória que lhes pertence em Cristo Jesus. (1 Jo 3.2) Andam na mesma humildade, humilhação e sofrimento que caracterizaram a vida do próprio Cristo na terra. (1 Pe 4.1) Essa vida de pesar e tribulação a Escritura denomina a cruz (*crux*) dos cristãos. (Mt 10.21,38; 16.24; Lc 14.27). (cf. também Lutero, S. L., XII, 729ss)

1. *Que está contido na cruz cristã*. As Sagradas Escrituras jamais aplicam o termo cruz às tribulações dos ímpios. (Sl 32.10; 34.21; 16.4). Diz-se que apenas o cristão leva a cruz e isso, na verdade, quando exerce a sua vocação no mundo. Lutero escreve (S. L., XII, 544ss): "O cristão está sujeito à querida cruz por isso que se chama cristão, de sorte que tem de padecer, partindo das pessoas ou do próprio diabo. Este o atormenta e aterroriza com miséria, perseguição, penúria, enfermidade ou, interiormente no coração, com os seus dardos venenosos." Especialmente quando dão testemunho fiel de Cristo e do seu Evangelho, ou quando levam uma vida santa segundo a Palavra de Deus, os cristãos devem esperar padecer aflições e carregar cruzes. (Mt 10.25) Entendemos por cruz o sofrimento que os cristãos suportam por amor de Cristo. (Mt 10.16-22)

É verdade que os renascidos também são pecadores e, por essa razão, não só merecem castigos temporais, como também a condenação eterna. (Rm 7.24) Como, porém, vivem em arrependimento diário e, pela fé, recebem constante perdão de todos os seus pecados, os castigos que Deus, em seu amor paternal, lhes distribui não são castigos na acepção restrita do termo, visto que não procedem da ira divina, mas, pelo contrário, são graciosos corretivos (*castigationes paternae*) que se destinam ao seu bem temporal e eterno. (Rm 8.28; Hb 12.6; 1 Co 11.32; Is 26.16)

Entretanto, não é por causa dos seus pecados que Satanás e o mundo mau afligem os renascidos. Lutero diz com muita propriedade (S. L., XIII, 434ss): "O inimigo mau e o mundo não querem mal aos cristãos por serem pecadores, por tropeçarem e caírem aqui e ali. Não, o diabo e o mundo certamente tolerariam isso e estariam satisfeitos com eles. É por causa da Palavra e da fé, por eles depositarem a sua esperança no Filho de Deus e se consolarem com a sua morte e ressurreição. É, também, por eles temerem a Deus e desejarem viver em acordo com a sua vontade. Eles desejam que, pela sua confissão, outros também cheguem à fé e ao conhecimento de Cristo. Essa verdade nem o diabo nem o mundo podem tolerar. Razão por que de todos os lados acometem os cristãos."

A cruz do cristão, no entanto, não é ocasionada apenas pelo diabo e os seus servos, os filhos deste mundo. Ela provém, também, da carne dos cristãos, que cobiça constantemente contra o Espírito Santo e, assim, os tenta e aflige. Para o cristão, carregar a sua cruz inclui, por conseguinte, luta permanente contra a carne (Gl 6.12; 5.17); abnegação ininterrupta (Mt 16.24): renúncia a tudo que interfere no seu ato de seguir após Cristo (Lc 14.33); rejeição de sua própria sabedoria carnal em coisas espirituais (Mt 11.25,26); renúncia alegre e voluntária à paz e tranqüilidade da vida (Mt 10.34; Lc 12.51); nenhum apreço à estima do mundo (Mt 5.11; Lc 6.22; 1 Pe 4.14); desistência da amizade e do amor ainda que do pai e da mãe, da irmã e do irmão (Mt 10.35-37; Lc 12.52,53); disposição para perder os seus bens terrenos. (1 Co 7.30; Mt 19.21,22) Na verdade, ódio à própria vida. (Lc 14.26) O cristão que leva sua cruz tem de combater incessantemente o bom combate da fé contra a própria carne. (Gl 5.24; Cl 3.5; Rm 6.6)

2. *A estreita conexão (nexus indivulsus) entre o Cristianismo e a cruz.* O carregar a cruz está tão intimamente ligado à profissão cristã, que todo aquele que recusa tomar sobre si e carregar a sua cruz não pode ser considerado cristão fiel. (Mt 10.38,39; Mc 8.34,35; Lc 9.23,24, 57-62; Rm 8.17; Lc 14.25-35) As observações de Lutero sobre esse assunto são realmente corretas. Escreve (S. L., II, 467): "Quem não é *crucianus*, por assim dizer, também não é *christianus*. Vale dizer: quem não carrega a sua cruz, também não é cristão; porquanto não é conforme ao seu Mestre Cristo."

Apesar disso, continua sendo verdade que o cristão não deve impor a cruz a si mesmo (1 Pe 3.17: *ei théloi to théleema tou theou* 1:6: *ei deon*) nem aos outros (Rm 13.10; Mt 22.37-40); porque ele não sabe se a cruz escolhida é salutar nem se Deus lhe concederá forças para a carregar. (1 Co 10.13) Lutero denominou aqueles que impõem cruzes a si mesmos "santos das obras" (*Werkheilige*) e "mártires do diabo" (*des Teufels Märtyrer*). Com isso, pretendia dizer que, por eles quererem obter o céu mediante as suas cruzes, sofrem pela instigação do diabo. (S. L., IX, 1130)

3. *Como os cristãos devem considerar as suas cruzes.* Porque carregar a cruz é um fardo doloríssimo para a carne dos renascidos, eles freqüentemente se equivocam sob a falsa impressão de que Deus os trata com injustiça e crueldade, fazendo-os sofrer assim. Na verdade, que os esqueceu ou até mesmo se converteu em inimigo deles. (Lm 5.20; Sl 13.1; Jó 30.21; Is 49.14) Por esse motivo, alguns perdem, em "horas de tentação", a sua fé e apostatam de Deus. (Lc 8.13) A Escritura é, por conseguinte, bastante clara na eludição da verdadeira natureza e finalidade do porte cristão da cruz. (Hb 12.6-11; 1 Co 11.32) O porte cristão da cruz é testemunho do Espírito Santo (*testimonium Spiritus Sancti externum*) de que os santos de Deus não

pertencem ao mudo condenado, mas a Cristo e que são co-herdeiros com ele, se padecem com ele em fidelidade. (Rm 8.16,17; 1 Pe 4.14; Mt 5.11,12) A sua cruz, pois, sempre aponta para a glória que há de ser revelada neles. (Rm 8.18; 2 Ts 1.5-7; 2 Co 4.7,8)

É a insígnia (Lutero: *Hoffarbe*) dos peregrinos de Cristo que estão a caminho do céu. (Lutero, S. L., XII, 718ss) Por esse motivo, devem realmente regozijar-se do seu sofrimento por amor de Cristo (Mt 5.12; Lc 6.23), sabendo que, assim como com ele padeceram, com ele também serão glorificados. (1 Pe 4.13; 3.14,15) Assim se alegraram os apóstolos em Jerusalém nas suas perseguições (At 5.41) e, acima de todos, S. Paulo assim se alegrou nos seus sofrimentos. (At 16.25; Rm 5.3)

Os cristãos podem regozijar-se de carregar a sua cruz tanto mais que sabem que Deus não só acomodou a sua cruz à sua capacidade para carregá-la, mas que também os auxilia a carregá-la. (1 Co 10.13; 1 Co 12.9) A cruz do cristão individual, por conseguinte, nunca é demasiado pesada para ele; é-lhe distribuída (partilhada) em misericórdia e proporcionada à medida de sua fé. (2 Co 4.17)

4. *Os benefícios do porte cristão da cruz.* Tudo o que Deus destina aos seus crentes na terra é de valor eterno. (Rm 8.28) Assim também a cruz que os cristãos carregam é, para eles, de incalculável benefício. Aponta-lhes o céu (At 14.22); torna-os humildes perante Deus. (2 Co 12.7) Ensina-lhes a confiança implícita na graça divina (2 Co 12.8,9); fortalece-lhes a fé (1 Pe 1.6,7); impele-os à oração. (Sl 18.6; Is 26.16) Crucifica a sua natureza corrupta e desfaz o corpo do pecado (Rm 6.6; 1 Pe 4.1); e desvia a sua vista do mundo presente, perecível, para a vida futura, eterna e imperecível. (2 Co 4.18) Por meio de seu paciente e fiel carregar da cruz, os crentes encorajam, também, outros a se manter firmes nas suas tribulações e continuar na esperança das promessas gloriosas do Deus vivo. (2 Co 1.6; 1 Ts 1.6,7) A lição da cruz gloriosa de Cristo é mais bem ministrada por quem carregou vitoriosamente a própria cruz. (2 Co 1.4; 12.10). (cf. Lutero, S. L., IX, 1131)

5. *A força para carregar a cruz.* Também o crente mais fiel não poderia carregar a cruz, a ele imposta, com seu poder. (2 Co 12.7-9) O porte paciente da cruz, por conseguinte, pressupõe sempre a graça divina e dela necessita. (2 Tm 18; 2 Co 4.7) Em especial, o cristão que leva sua cruz obtém forças para carregá-la da graciosa certeza do perdão de todos os pecados (Rm 5.1-5); de sua segura esperança da vida eterna (Rm 8.18); de sua nova vida espiritual com Cristo em Deus (Cl 3.3,4) e das promessas gloriosas de Deus no sentido de graciosa recompensa no céu. (Mt 5.12) Em resumo, de sua fé permanente, santificadora no Cristo humano-divino, que o amou e se entregou por ele. (Gl 2.20)

Lutero observa que a pessoa que não está segura da vida eterna e não guarda aquela bem-aventurada esperança (Tt 2.13) não pode ser submissa nem paciente (S. L., IX, 956), ao passo que os cristãos, cuja convivência é no céu, têm poder para regozijar-se mesmo nas suas maiores tribulações.

Lutero escreveu de São Paulo (S. L., XII, 717ss): "Vede só como [Paulo] dá as costas ao mundo e volta o rosto para a revelação futura, como se não visse em parte alguma desgraça nem miséria, mas apenas pura alegria. Realmente, embora as coisas nos andem más, diz ele, que é, afinal, o nosso padecimento comparado à indizível alegria e glória que em nós há de ser revelada? [...] Dessa maneira, São Paulo faz de todo padecimento na terra uma gotícula e uma centelhazinha, mas daquela glória que devemos aguardar, um mar infinito e uma fogueira. [...] Com isto que chama uma glória que há de ser revelada, faz ver onde está o mal de se sofrer tão contra a vontade, a saber, que a fé ainda é fraca e não quer enxergar dentro da glória oculta que ainda há de ser em nós revelada. Pois que, se fosse uma glória que se tivesse diante dos olhos, ah, que mártires primorosos, pacientes não seríamos!"

Lutero encerra esse belo parágrafo com o comentário oportuno que, porque pela cegueira de nossa carne miserável e fraca, não podemos compreender a grande, transcendente bondade e graça a que Deus nos chama, ao pôr sobre nós as nossas cruzes cristãs, "é preciso que o Espírito Santo seja nosso Mestre e deite este consolo no coração!" Todo cristão que carrega verdadeiramente sua cruz concorda com isso. A menos que o Espírito Santo nos conceda a graça para carregarmos a nossa cruz, jamais teremos forças suficientes para carregá-la, nem mesmo a mais leve.

6. *O porte cristão da cruz e o pecado do cristão.* Em conexão com esse assunto, suscitou-se a pergunta sobre se o pecado que ainda se apega ao cristão também pode ser considerado parte da cruz que o mesmo deve suportar. A resposta a essa questão é afirmativa, porquanto, sempre que peca, o crente faz aquilo que abomina. (Rm 7.15) O cristão fiel deplora sinceramente o fato de ser de tal forma "vendido à escravidão do pecado" (Rm 7.14), que comete constantemente os pecados que não quer fazer. (Rm 7.15) Ele roga fervor com fervor a Deus que o livre "do corpo desta morte". (Rm 7.24) Por esse motivo, os nossos dogmáticos dizem com razão que também a natureza má, que está vendida sob o pecado (Rm 7.14-19), pertence à cruz que os crentes devem carregar na vida presente. (cf. Lutero, S. L., XII, 735)

11.2. A Vida Cristã e a Oração

1. *A conexão íntima (nexus indivulsus) entre a vida cristã e a oração.* Enquanto a pessoa continua em seu estado natural de pecado e ira, teme e, por conseguinte, foge também de Deus. (Hb 2.15; Gn 38)

Tão logo, porém, entre pela fé na nova vida espiritual, passa a comungar com Deus. (Rm 8.15) Essa comunhão do crente com Deus chamamos oração.

A oração cristã foi, com justiça, definida como "comunhão do coração crente com Deus". (Sl 27.8) Embora as Palavras da boca não sejam necessárias para fazer da "comunhão com Deus" uma oração (Is 65.24; Rm 8.26,27), elas não devem ser consideradas supérfluas. (At 7.59; 16.25)

Visto que a oração cristã é fruto da fé do crente na graciosa remissão dos seus pecados por amor de Cristo, é contínua (1 Ts 5.17), porquanto o coração regenerado, guiado e impelido pelo Espírito Santo, está habitualmente voltado para Deus e, conseqüentemente, se acha em comunhão ininterrupta com ele. (Rm 8.14,15)

Daí o cristão orar também quando não se dá conta de que o faz, o que sucede, quando está ocupado em seu trabalho ou quando, em grande tribulação se considera incapaz de orar. (cf. Lutero, S. L., IX, 922) Do modo como o pulso natural lateja sem parar, enquanto há vida no corpo, assim também o pulso da oração lateja constantemente, enquanto a pessoa tem vida espiritual.

Lutero diz com acerto (S. L., VIII, 363): "Onde há um crente, aí está propriamente o Espírito Santo, que outra coisa não faz senão sempre orar. Pois, mesmo que não mova a boca ou faça Palavras constantemente, ainda assim o coração anda e lateja ininterrupto tal como no corpo o pulso e o coração, com este lamento: Ah, Pai querido, que o teu nome seja santificado, venha o teu Reino, seja feita a tua vontade entre nós e entre todos os homens, etc. [...] De sorte que não será achado nenhum cristão que não ore, assim como tampouco se achará uma pessoa viva sem pulso, o qual jamais pára, sempre se move e lateja por si mesmo, ainda quando a pessoa durma ou faça outra coisa, de forma a não se dar conta dele."

A singela divisão da oração em súplica e ações de graças é apropriada, visto que também as intercessões que se devem fazer pelos governos e por todos os homens (1 Tm 2.1-3; Jr 29.7), pelos crentes (Ef. 6.18) e pelos incrédulos e inimigos (M. 5.44; Lc 23.34; At 7.59), cabem debaixo do título súplicas. (cf. Lutero, S. L., X, 2204)

2. *O que a oração cristã pressupõe.* A oração cristã pressupõe muito mais que "o sentimento absoluto de dependência de Deus" (*SchLeiermacher*) ou "fé na providência de Deus em geral'! (*Ritschl*). Até mesmo os gentios percebem que dependem de um ser supremo e, até certo ponto, também têm fé numa divina providência. (At 7.23,26-28) Paulo, contudo, afirma que as coisas que eles sacrificam, sacrificam-nas aos demônios e não a Deus. (1 Co 10.20)

Quando o cristão ora, dá-se uma comunhão íntima entre a criatura, que é pó e cinza (Gn 18.27), pecadora e, por natureza, inimiga de Deus (Rm 8.7; 5.8), e o soberano e majestoso Criador. (Sl 5.1-7) Para que o pecador, cego, morto e indigno por natureza, possa comungar com Deus tal como um filho amado comunga com seu pai amado, é preciso que renasça. (Jo 3.5,6)

A oração cristã pressupõe sempre fé verdadeira em Cristo, ou seja, fé na remissão graciosa de todos os pecados por amor de Cristo. Como orações genuínas, as Sagradas Escrituras descrevem apenas as que se oferecem em nome de Cristo. (Jo 16.23; 14.13,14) A oração genuína é a que provém da fé em Cristo. (Jo 6.29; 14.6) Nenhuma outra oração pode ser dirigida a Deus com verdadeira confiança. (Rm 5.1-5) A confiança é o característico fundamental da oração cristã. (Tg 1.6, 7; Rm 14.23) Lutero está com a razão, quando diz (S. L., VIII, 362; IX, 922ss) que, fora do nome de Cristo, ninguém pode apresentar uma oração (como são as orações dos turcos, judeus, monges e hipócritas). Se uma oração é feita em nome de Jesus, até mesmo uma letra é válida e agradável a Deus.

Também os gentios e todos aqueles, na Igreja visível, que rejeitam a satisfação vicária de Cristo oram com certa seriedade e devoção, todavia essas emoções religiosas provêm da natureza pecaminosa e não de fé verdadeira. O seu autor (*causa efficiens*) não é o Espírito Santo, que sempre glorifica Cristo naqueles em quem opera (Jo 16.14), mas o diabo, que "atua nos filhos da desobediência". (Ef 2.2) Ritschl condenou o seu próprio racionalismo (negação da satisfação vicária de Cristo), ao dizer: "A oração a Deus como nosso Pai em Cristo Jesus distingue a religião cristã de todas as demais."

A verdade dessa afirmativa é confirmada pelo estudo da religião comparativa. Somente o Cristianismo ensina os seus seguidores a orar ao Pai nos céus em nome do seu divino Filho, o qual, mediante a sua morte vicária, obteve reconciliação para todos os pecadores. Todas as religiões que têm sua origem na natureza depravada da pessoa, incutem a oração à base da justiça do próprio pecador, ou seja, das boas obras. Logo, quem não ora em nome de Jesus não sabe a quem orar nem como orar corretamente. As suas orações são vãs repetições, ditas sem fé nem confiança, e nunca são atendidas. (Mt 6.7) Isso é exato quanto às orações dos gentios (os moinhos de orações dos budistas) e dos cristãos renegados (os rosários dos romanistas). Tão só o cristão fiel ora em nome de Cristo, com perfeita confiança na graça divina por amor de Jesus (Dn 9,16-19) e sem nenhuma confiança em seu próprio mérito ou dignidade.

Todas as orações das lojas maçônicas, não-cristãs e anticristãs, as quais negam a Santíssima Trindade e a divindade e satisfação de Cristo, são pagãs e idolátricas e, como tais, uma abominação aos olhos de Deus. Para o cristão, ser membro de semelhantes lojas maçônicas equivale a negar o divino Salvador e a sua satisfação vicária e fazer grave ofensa aos cristãos professantes. O

cristão não pode, pois, estar filiado a uma loja maçônica sem pôr em risco a salvação de sua alma.

Lutero escreve (S. L., VIII, 361ss): "Onde o Espírito da graça se acha presente, ele faz com que também possamos e devamos, até mesmo com que tenhamos de principiar a orar. [...] Pois que primeiro, antes de nos tornarmos cristãos e crermos, não sabemos também que e como devemos orar. E posto que a pessoa ore com o maior fervor visto exteriormente, não obstante, antes da conversão, não está presente o Espírito da graça. [...] Não há, pois, nenhuma fé na graça e misericórdia divina por Cristo, e o coração fica em constante incerteza, de forma a não poder concluir que tenha sido, com certeza, atendido. Ele quer tratar com Deus apenas à base de sua santidade ou da de outrem, sem Cristo, como se Deus tivesse de humilhar-se perante ele e deixar que a sua graça e ajuda lhe fossem por nós mesmos arrebatadas à força e destarte fazer-se nosso devedor e servo; o que não significa ter merecido graça, mas ira, e nem ter orado, porém antes ter escarnecido de Deus".

3. *O que a oração cristã opera e dá*. Visto que Deus, só por causa dos seus santos, conserva o mundo, especialmente para que possam pregar o Evangelho em testemunho a todas as gentes (Mt 24.14), e todos os cristãos fiéis oram em perfeito acordo com a boa e graciosa vontade de Deus, a qual sustenta e governa todas as coisas (1 Jo 5.14), podemos dizer que as suas orações sustentam e governam (*instrumentaliter*) todo o universo. Essa doutrina, expressa da Bíblia, nos assevera que todas as coisas que ocorrem no Reino do poder e no Reino da graça são mediadas pela oração cristã.

Em particular, por causa da oração cristã "a Palavra do Senhor se propaga". (2 Ts 3.1) Por meio dela, Deus abre aos seus fiéis "a porta à Palavra, a fim de falarmos do mistério de Cristo". (Cl 4.2-4; Ef 6.19,20) Por meio dela, todos os ministros da Palavra são "livres dos rebeldes". (Rm 15.30-32) Por meio dela, é mantida a paz no mundo. (Jr 29.7) Como resultado dela, os cristãos levam uma vida tranqüila e mansa, com toda piedade e respeito (1 Tm 2.1-3) e os piedosos são preservados dos ímpios. (Sl 55.24; 2 Pe 2.7) Tudo o que Cristo opera como *causa efficiens,* ele realiza por meio dos seus cristãos, como também por causas instrumentais (*causae instrumentales*), segundo a Escritura ensina. (At 1.8; 1 Co 3.9)

Lutero escreve sobre esse assunto (S. L., VIII, 350ss): "Não se deve segregar a cabeça dos seus membros, isto é, Cristo dos seus apóstolos e de toda a cristandade. Cada cristão individual é pessoa como foi o próprio Senhor Cristo na terra e realiza tão grandes coisas que pode, em assuntos divinos, governar o mundo inteiro. Pode ajudar e ser de utilidade a cada um e pratica as maiores obras feitas no mundo. Ele também é tido perante Deus em maior conta que o mundo inteiro. Por causa dele, Deus dá e conserva ao mundo tudo quanto possui. Se não houvesse cristãos na terra, nenhuma cidade e nenhum país teriam paz; na verdade, num só dia, tudo o que há na terra seria

destruído pelo diabo. O fato de que no campo ainda crescem os cereais, e as pessoas vão bem, têm mantimento, paz e proteção, podem agradecer tudo isso aos cristãos. Certamente somos pobres mendigos, diz São Paulo em 2 Co 6.10, que, no entanto, enriquecemos a muitos; nada tendo, mas possuindo tudo. Também é verdade: o que no mundo possuem os reis, os príncipes, os senhores, os cidadãos, e os colonos não o possuem, como também Deus diz a Moisés em Êx 7.1: 'Vê que te constituí como deus sobre Faraó, e Arão, teu irmão, será teu profeta.' Por isso, os cristãos são verdadeiros ajudadores e salvadores, até mesmo senhores e deuses de quem "te constituí como deus sobre Faraó".

4. *O que pede a oração cristã.* Uma vez que, orando em nome de Jesus, os cristãos oram em conformidade com a vontade de Deus, as suas orações incluem todas as coisas que Deus mesmo quer e prometeu dar-lhes. Essa é a razão pela qual Cristo disse: "Tudo quanto pedirdes em oração, crendo, recebereis." (Mt 21.22; Mc 12.24; Jo 14.13,14; 16.23; Mt 7.7,8) Não se deve limitar o termo "tudo", mas tomá-lo em toda sua pujança, visto que a vontade do cristão como nova criatura em Cristo, coincide sempre com a boa e graciosa vontade de Deus. Todavia, por ainda ser natureza pecaminosa, freqüentemente o cristão não deseja o que Deus quer. Como nova criatura, porém, trata de reprimir a vontade da carne e elevar as suas orações a Deus segundo o exemplo de Cristo: "Não se faça a minha vontade, mas a tua." Assim como os cristãos reconhecem na Palavra de Deus a única fonte e regra de sua fé, também só reconhecem a vontade de Deus como norma de suas orações. (1 Jo 5.14)

Segue-se, a partir disso, a regra geral: Toda vez que pedem bênçãos temporais, os cristãos oram condicionalmente. (Mt 26.39) Se, porém, pedem bênçãos espirituais, oram incondicionalmente, porque Deus prometeu conceder-lhes a sua graça, a remissão dos pecados, a vida e a salvação sob qualquer hipótese. (2 Co 12.9)

As orações incondicionais por bênçãos terrenas cabem na esfera da fé heróica (*fides heroica*). Contudo, não se deve tentar a oração heróica, a menos que o crente esteja plenamente certo de possuir a fé heróica (cf. a súplica de Lutero pelo restabelecimento da saúde de Melanchton).

De todas as orações, a melhor é o Pai-Nosso, porque nos foi dada por nosso Senhor Jesus Cristo e compreende todas as necessidades espirituais e corporais do crente. Diz Lutero: "Não se encontrará na terra oração mais nobre que o Pai-Nosso, porque tem tão excelente testemunho que Deus o ouve com verdadeiro prazer, o qual não deveríamos dar em troca dos bens do mundo."

São loucas as orações pelos cristãos falecidos. (Is 63.16; 1 Rs 8.39; At 10.25,26) São idolátricas (Mt 4.10) e blasfemas; realmente, são um insulto à

graça perfeita de Deus adquirida pelos méritos de Cristo. (1 Tm 2.2,6; 1 Jo 2.1,2; Rm 8.31,32,34)

Enquanto que aos anjos não se devem oferecer orações (Ap 19.10; 22.8,9), a Cristo como Filho do homem, ou a Cristo segundo a sua natureza humana, deve-se prestar honra divina por causa da *unio personalis*. (Mt 16.16,17)

Tanto se pode abusar das orações improvisadas como das orações que se lêem dos livros de orações. Se estas estão expostas ao perigo de recitação mecânica, aquelas estão sujeitas ao perigo de vã repetição: disso dá prova a experiência. Sempre que ore, o cristão deve ter presente o fato de que se acha em presença do santo, soberano Deus. (Dn 9.18)

A respeito das formas e cerimônias a serem observadas, quando o cristão ora, podemos citar as diretrizes de Lutero como em pleno acordo com a Palavra de Deus. Escreve Lutero (S. L., VIII, 748): "Não há muita importância em que se fique de pé, se ajoelhe ou se prosterne, pois que são atitudes do corpo, nem ordenadas nem proibidas, e não necessárias; como também outra mais: levantar a cabeça e os olhos para o céu, enclavinhar as mãos, bater no peito; todavia, que se não desprezem, porquanto a Escritura e o próprio Cristo as louvam. (Ef 3.14; 1 Tm 2.8; Jo 17.1) Embora também não seja proceder mal, se alguém que esteja atando gavelas no campo ou se ache acamado, só orar com o coração."

11.3. A Vida Cristã e a Esperança da Vida Eterna

A vida é levada em constante e alegre expectativa do segundo e derradeiro advento de Cristo. (Tt 2.13) (cf. o grande sermão de Lutero sobre essa passagem; S. L., IX, 930ss). Da maneira como os crentes no Antigo Testamento esperaram a graciosa vinda de Cristo na carne (Lc 1.67-79; 2.29-32), os cristãos em o Novo Testamento aguardam com verdadeira alegria e paciência a sua gloriosa vinda para julgar os vivos e os mortos. (Lc 21.28)

Esta expectativa, toda alegria e esperança do dia do juízo são uma característica do cristão fiel. (1 Co 1.7; Tt 2.13; Fp 3.20) Segundo a Escritura, os cristãos, por um lado, "invocam o nome do Senhor Jesus Cristo" (*epikaloumenoi eis to ónoma kuriou Ieesou Christou*) (At 9.14,21; 1 Co 1.2; 2 Tm 2.22) e, por outro lado, "aguardam a revelação de nosso Senhor Jesus Cristo," (*apekdechómenoi teen apokálypsin tou kuriou Ieesou Christou*). (1 Co 1.7)

A preciosa certeza de sua perfeita salvação final pelo glorioso retorno de seu Senhor motiva toda a vida dos cristãos e os faz diligentes na realização das boas obras. (Mt 24.45ss; 25.14) Tornam-se cautelosos e ponderados em sua vida terrena (Tt 2.12-14); precavidos contra a segurança carnal (Mt 24.36ss), satisfeitos com sua peregrinação na terra. (1 Pe 2.11; Hb 13.14) Acautelam-se no uso dos bens terrenos (1 Co 7.3,1) e são afáveis para com

todas as pessoas. (Fp 4.5) Estão prontos, a qualquer hora, para receber o Senhor por ocasião de sua última vinda. (Mt 25.1ss) São indiferentes para com as tribulações de sua breve vida terrena (Rm 8.18); alegres ao carregar a sua cruz (Rm 8.18; Lc 6.23; Mt 5.12; 1 Pe 2.12,13) e triunfantes na morte. (1 Ts 4.13-18)

Em síntese, a encorajadora esperança do glorioso advento de seu Senhor impele-os sempre a andar como é digno de sua sublime vocação em Cristo. (Ef 4.1ss; Cl 1.10ss; 1 Co 16.22; 1 Pe 4.7; Tg 5.8; Fp 4.5) Os cristãos devem levar vida piedosa também com vistas à morte (Fp 1.21-23; Sl 90.12); todavia, principalmente toda a vida cristã é orientada pelo último advento de Cristo com sua gloriosa salvação eterna (*sub specie aeternitatis*).

É bem verdade que, mesmo esperando o glorioso retorno de seu Senhor e vivendo em razão dele, os cristãos não são perfeitos. Por isso, devem porfiar pela perfeição dia após dia. Lutero chama esse porfiar, com muito acerto, "uma arte cristã e verdadeira obra-prima" o cristão "dar as costas à vida presente como a coisa que passa e ter continuamente diante dos olhos a vida futura no além, ter dela firme e segura esperança como coisa que permanece, e onde pertencemos".

Ele escreve: "Isso é corretamente ensinado, mas não logo aprendido, corretamente pregado, mas não logo crido; primorosamente admoestado, mas não facilmente seguido; bem dito, mas malfeito. [...] Ainda por cima, vem a timidez nisto que sempre temos medo da morte, pomos luto e desfalecemos quando as coisas nos vão mal. É isso um sinal de que não aguardamos como devíamos a bem-aventurança."

Outra vez: "Quem não dirige nem prepara o seu coração para a vida imperecível do além e se apega unicamente à vida temporal, perecível do aquém, não entende o que seja Batismo, Evangelho, Cristo e fé. Não fomos batizados para a vida do aquém, também não nos chamamos cristãos para sermos cidadãos, colonos, padrões, peões, donas de casa, criados, para governar e deixar que nos governem, para trabalhar e exercer a mordomia, mas para isto fomos batizados e para isto ouvimos o Evangelho e cremos em Cristo, para que abandonemos essas vocações em sua totalidade [...] e partamos deste mundo para outra existência e vida, onde não há peão nem patrão, criada nem dona de casa, esposa nem marido, mas onde somos completamente iguais e um só em Cristo Jesus. (Gl 3.28) Esta igualdade principia aqui, na fé, mas se completa além em contemplação. [...] Para esta vida eterna somos batizados, para isto nos redimiu Cristo com sua morte e sangue e para isto recebemos o Evangelho."

A Doutrina da Perseverança
(De Persevarantia)

Uma das perguntas mais importantes relacionadas com a vida cristã é a que diz respeito à perseverança dos crentes na fé até o fim. (cf. Lutero, S. L., IX, 1807) O próprio nosso Salvador nos incita a considerar essa pergunta, quando nos lembra a grande verdade que só "aquele, porém, que perseverar até ao fim, esse será salvo". (Mt 10.22; 24.13) A ênfase nessas passagens repousa no verbo *perseverar*, de sorte que as palavras de Cristo são exortação seriíssima dirigida aos seus seguidores no sentido de eles perseverarem até o fim.

Essa admoestação subentende que muitos não perseveram na fé, e isso, por sua vez, sugere a ponderável pergunta: Como pode o crente perseverar na fé até o fim? Em resposta a essa interrogação, as Sagradas Escrituras ressaltam dois fatos vitais: 1) Todos os que perseveram na fé até o fim fazem isso unicamente por divina graça, pois a perseverança cristã é obra da graça onipotente de Deus. 2) Todos os que caem da fé fazem isso por culpa própria. Só a rejeição proposital da Palavra de Deus por parte da pessoa e a sua maldosa oposição à operação do Espírito Santo na Palavra de Deus são a causa da apostasia. Essas verdades precisam ser mantidas e defendidas frente ao calvinismo e ao sinergismo.

a. *Frente ao calvinismo*. O calvinismo ensina com persistência que é impossível, aos que já uma vez foram dotados de fé, perdê-la, mesmo quando cometam crimes enormes (*peccata enormia*). Alegam que, mesmo que o exercício da fé (*exercitium fidei*) possa cessar, a fé em si não pode. Calvino: *Tenendum est, quantumvis exigna sit ac debilis in electis fides, quia tamen Spiritus Dei certa illis arrha est ac sigillum suae adoptionis, nunquam ex eorum cordibus deleri posse eius sculputuram.* (*Inst.*, II, 2, 12)

A doutrina da inamissibilidade da fé é ensinada pelos calvinistas no intuito de afastar a incerteza que o crente reformado individual deve sentir com respeito ao seu estado de graça em vista do fato de não dever crer na graça universal (*gratia universalis*).

Lutero, por outro lado, que afirmava a *gratia universalis*, ensinava, também, a doutrina escriturística da amissibilidade da fé. (1 Co 10.12; Lc

8.13; Is 1.2) Ensina a *Confissão de Augsburgo* (Art. XII, 8): "Condenam [...] os que argumentam chegarem alguns, nesta vida, a perfeição tal, que não podem pecar." Aqueles que eram acometidos de dúvidas quanto ao seu estado de graça, Lutero os consolava com as graciosas promessas de Deus em Cristo Jesus, reveladas e oferecidas a todos os pecadores no Evangelho (Tt 2.11), e não com "experiência passada ou presente da presença e habitação de Cristo no coração", conforme fazem os calvinistas.

Unicamente o método de Lutero é escriturístico; pois que o Evangelho não só conforta realmente o pecador atemorizado, como ainda é o meio divino pelo qual os que caíram da graça podem ser restaurados na fé em Cristo. (Rm 10.17)

Não é preciso dizer que todo aquele que nega a *gratia universalis* é incapaz de consolar os pecadores desesperados com as graciosas promessas evangélicas. Visto que ensinam a graça particular (*gratia particularis*), impossível que dêem ao pecador individual certeza de que a graça de Deus lhe diz respeito. Graças a uma feliz inconseqüência, a prática dos pregadores calvinistas é, muitas vezes, melhor que a sua teoria.

b. *Frente ao sinergismo.* Do modo como a doutrina calvinista da perseverança final é antiescriturística, também é a dos sinergistas. Enquanto que os calvinistas negam a *gratia universalis*, os sinergistas negam o *sola gratia*. Daí serem compelidos a induzir o pecador a basear sua salvação, ao menos em parte, em sua própria dignidade. A declaração de que "as boas obras são necessárias à manutenção da fé", declaração que a *Fórmula de Concórdia* rejeita com tanta energia, é a verdadeira expressão da cooperação sinergista. Constitui doutrina sinergista isto que, como o pecador tem de entrar com a sua quota a bem de se tornar cristão, assim também tem de cumprir com a sua parte para poder perseverar na fé. Em última análise, o sinergismo ensina, de comum acordo com o calvinismo, que a certeza cristã depende de alguma coisa em seu próprio coração, quer seja a percepção da habitação de Cristo (calvinismo) ou a sua boa conduta ou boas obras (sinergismo). Por conseguinte, tanto o calvinismo quanto o sinergismo atribuem à pessoa a capacidade para perseverar na fé até o fim.

Contrariamente a esse erro, as Sagradas Escrituras afirmam que o cristão deve a sua perseverança exclusivamente à graça e ao poder de Deus. O monergismo divino é, também, responsável pela conservação para a salvação. (Fp 1.6; 1 Pe 1.5; Jo 10.28-30) A Escritura, conseqüentemente, toma a salvação do crente de suas próprias mãos débeis e impotentes e a deposita na mão onipotente, fiel de Deus. (1 Ts 5.24; 2 Ts 3.3)

Mesmo quando exorta os cristãos fiéis a operar a sua salvação com temor e tremor, a Escritura, ao mesmo tempo, os certifica de que é Deus que neles "efetua tanto o querer como o realizar segundo a sua boa vontade". (Fp

2.12,13) Daí não se poder empregar esta passagem em favor do sinergismo, visto a última afirmação excluir em absoluto qualquer sinergia.

O vínculo entre os dois versículos está bem evidente. No primeiro, o apóstolo dirige-se aos seguros e indiferentes, que relaxam a santificação; no segundo, condena os espíritos farisaicos que, por sua enganosa confiança em si mesmos, fazem a salvação depender de seu próprio poder de se santificar. Realmente, essa autoconfiança ou autojustiça é a verdadeira razão pela qual os crentes temporários perdem a sua fé. Foi assim que Pedro caiu da fé. Sua deserção deu-se, porque acreditava ser capaz de maior fé e constância do que os seus condiscípulos. (Mc 14.29) Nem mesmo a séria admoestação do Senhor conseguiu quebrar a sua autoconfiança. (Mc 14.30) Pedro, assim, caiu em virtude de sua própria autoconfiança pecaminosa. Não fora a graça divina, jamais teria recuperado a fé. (Lc 22.32; Jo 21.15-17) O sinergismo, que ensina semelhante autoconfiança, é, portanto, erro muito pernicioso; é doutrina que, quando seguida coerentemente, conduz necessariamente à apostasia. Em sua defesa do monergismo divino, Lutero afirmou corretamente contra o sinergismo que a perseverança não depende da vontade do homem, mas da graça sustentadora de Deus. (*Perseverantia est non volentis hominis, sed sustentatis Dei.*)

Assim como o calvinismo não pode confortar o crente com a certeza efetiva da salvação, também o sinergismo deixa de prover o cristão de um fundamento adequado sobre o qual possa assentar, com segurança, a sua esperança na vida eterna. A sua consolação restringe-se apenas às areias movediças da própria dignidade do crente. Mas ai da pessoa que confia nisso! (1 Co 4.4) Com efeito, quem confia nas próprias obras para a sua salvação, caiu da graça (Gl 5.4) e se acha debaixo da maldição de Deus. (Gl 3.10) Por outro lado, a verdade escriturística de que, mediante a fé, estamos guardados na virtude de Deus para a salvação (1 Pe 1.5) confere ao cristão conforto permanente mesmo em meio às mais duras provações. Isso porque ele sabe que, nas mãos do Deus onipotente, a sua salvação está absolutamente segura. A doutrina do *sola gratia* não só produz, como ainda fortalece e mantém a fé cristã verdadeira.

Alguns teólogos sinergistas mantiveram que a graça e o poder divinos de fato preservam a fé do cristão contra todos os inimigos externos, todavia não de sua própria carne. (Meyer, Philippi) Essa pretensão é destituída de fundamento bíblico. Quando Cristo certificou os seus discípulos de que "ninguém os arrebataria da sua mão" (Jo 10.28,29), tal promessa incluía certamente tanto o inimigo de dentro como o de fora. Do mesmo modo, também as demais promessas da Escritura com respeito à perseverança são, quanto ao seu objetivo, universais. (Fp 1.6; 1 Pe 1.3-5; 5.10; 2 Ts 3.3) Portanto, o cristão fiel deve estar certo de que, assim como Deus nada omitiu a fim de lhe preparar a salvação, também nada omite para que finalmente se adquira

essa salvação. A graça divina não se refere apenas à justificação e santificação, mas também à perseverança do cristão para a salvação eterna.

As dúvidas a respeito da salvação emergem apenas quando as pessoas confundem Lei e Evangelho, quando aplicam as passagens da Escritura que se destinam à exortação contra a segurança carnal (1 Co 10.12; Rm 11.20) aos pecadores penitentes que, na angústia dos seus corações, clamam pelo conforto do Evangelho (Rm 7.24), ou quando incitam as almas desesperadas a que se garantam a salvação com suas boas obras. Os pecadores penitentes que anelam conforto não devem escutar outra mensagem senão a da graça justificadora, santificadora e mantenedora de Deus. (Mt 11.28; Is 55.1-3)

As advertências feitas nas Sagradas Escrituras contra o abandono da fé (1 Co 10.12; Rm 11.20; Hb 3.12; etc.), reforçadas por exemplos de crentes temporários (Saul, Demas), não colidem com a bendita declaração do Evangelho de que Deus, por graça, manterá o cristão na fé até o fim (Fp 1.6), mas, pelo contrário, a apóiam. Essas advertências pertencem à Lei e não se deve abusar delas para anular as promessas do Evangelho. Embora ciente da possibilidade de ficar reprovado (1 Co 9.27), São Paulo não estava convencido de sua perseverança. (Rm 8.38,39; 2 Tm 4.7) Deus nos adverte pela Lei contra a deserção, a fim de que nos guardemos de segurança carnal, que destrói a certeza da salvação, e nos atenhamos ao Evangelho, que confere e nutre a certeza da salvação.

A preciosa verdade evangélica com respeito à certeza da salvação do cristão não gera orgulho espiritual, mas fomenta a verdadeira humildade e reprime a segurança carnal. Com o aumento da certeza da salvação do cristão também se torna mais intensa a sua gratidão para com Deus e o seu zelo nas boas obras, e isso são bênçãos divinas que o desespero e a segurança carnal destroem.

Uma vez que aprouve a Deus conceder a sua graça às pessoas mediante os meios da graça, fica evidente que o crente só perseverará na fé, se usar com fidelidade os divinos meios da graça (a Palavra e os sacramentos). Os cristãos que quiserem permanecer firmes na fé e seguros de sua salvação, têm de, por conseguinte, habitar continuamente no Santo dos Santos, a divina Palavra, onde Deus lhes oferece e confere graça constante e poder para permanecer com Cristo em fé verdadeira. (Rm 1.16; 10.17; Jo 8.31,32,51) Ao emprego diligente e consciencioso da Palavra de Deus deve unir-se, também, incessante e fervorosa oração (Jo 16.23,24; Mt 26.41; Ef 6.17,18; 1 Ts 5.17), visto que Deus prometeu dar as suas bênçãos apenas aos que perseveram na oração. (Lc 11.13; Tg 1.5,6; 4.2)

Com respeito à pergunta (*crux theologorum*): "Por que não perseveram todos os crentes na fé?" (*Cur alii, alii non?*) - o teólogo cristão não dispõe de outra resposta além da que é fornecida em Os 13.9. Os que perseveram na fé

fazem isso por graça divina; os que caem da fé devem culpar-se de sua apostasia (incredulidade; pretensa justiça própria; negligência ou rejeição maldosa dos meios da graça). Estabelecendo-se um paralelo entre duas pessoas, tais como Saul e Davi, Judas e Pedro, o teólogo cristão reconhece neste ponto um mistério que ele é incapaz de elucidar, visto que a própria Escritura não responde à embaraçosa pergunta: Por que Saul pereceu na incredulidade e Davi se arrependeu? ou: Por que Judas morreu no desespero e Pedro foi redimido da perdição?

O conselho da *Fórmula de Concórdia* sobre esse assunto é bíblico e ortodoxo (*Decl.* Sól., XI, 63): "Com referência àquilo, entretanto, que nessa discussão remonta excessivamente o vôo, ameaçando transpor as balizas, é dedo na boca, a exemplo de Paulo, e lembrar e dizer com ele: 'Quem és tu, ó homem, para discutires com Deus?'" (Rm 9.20)

A Doutrina dos Meios da Graça
(De Mediis Gratiae)

1. Definição do Termo

Para oferecer e transmitir aos homens os méritos que Cristo adquiriu para o mundo por sua morte na cruz (2 Co 5.21; Rm 5.18), Deus emprega certos meios externos, visíveis, pelos quais o Espírito Santo opera e mantém a fé e assim cumpre a salvação do pecador.

Esse é o claro ensinamento de nossas confissões. Assim escreve a *Fórmula de Concórdia* (*Decl. Sól.*, XI, 76): "O Pai, entretanto, não quer fazer isso sem meios, senão que ordenou para esse fim sua Palavra e sacramentos como meios ou instrumentos ordinários." *Os Artigos de Esmalcalde* (III, VIII, 3): "E nessas partes, que dizem respeito à palavra falada, externa, é preciso permanecer com firmeza nisso que Deus a ninguém dá o seu Espírito ou a graça a não ser por intermédio da palavra exterior precedente ou com ela." A *Confissão de Augsburgo* (Art. V, 4): "Condenam-se os anabatistas e outros que ensinam alcançarmos o Espírito Santo mediante preparação, pensamentos e obras próprias, sem a palavra física do evangelho."

Os nossos dogmáticos definem os meios da graça como "*media externa a Deo ordinata, quibus Deus gratiam a Christo acquisisitam hominibus offert et fidem ad gratiam accipiendam necessariam in hominibus efficit et conservat*". À base da Bíblia, eles reconhecem como meios da graça ordenados por Deus apenas a Palavra (o Evangelho) e os sacramentos, o Batismo e a Santa Ceia. Esses dois como a palavra visível (*Verbum visibile*).

Segundo as Escrituras, esses meios, divinamente ordenados, têm uma dupla função ou poder, a saber: a) Um poder que apresenta, oferece e confere (*vis exhibitiva, dativa, collativa*) e b) Um poder eficaz ou operativo (*vis effectiva sive operativa*). O primeiro consiste em que, pelos meios da graça, o Espírito Santo oferece a graça de Deus (*Dei favor*) e a justiça de Cristo (*meritum Christi*) aos que ouvem ou lêem a Palavra. O segundo que, pelos meios da graça, ele opera, fortalece e mantém, nos corações das pessoas, uma fé viva na graciosa remissão dos seus pecados, de sorte que são convertidos, justificados, santificados e, finalmente, glorificados. Por esse motivo, chamamos com razão os meios da graça *media communicationis remissionis peccatorum sive iustificationis ex parte Dei*.

Essa doutrina dos meios da graça foi corrompida pela razão humana presunçosa de dois modos. Por um lado, declarou que os meios da graça são desnecessários à salvação (zwinglianismo: O Espírito Santo não requer veículo

para as suas operações divinas). Por outro, acrescentou aos dois sacramentos ordenados por Cristo sacramentos adicionais (romanismo: penitência, confirmação, matrimônio, ordenação dos sacerdotes, extrema-unção). Em última análise, toda perversão da doutrina dos meios da graça faz-se em proveito da doutrina da justiça pelas obras.

2. Os Meios da Graça em Geral

Só se entenderá corretamente a doutrina dos meios da graça, quando considerada à luz da obra salvífica de Cristo (*satisfactio vicaria*) e da justificação ou reconciliação objetiva (2 Co 5.19,20), que ele adquiriu por sua obediência substitutiva (*satisfactio vicaria*). Corrompidas essas duas doutrinas (Calvinismo: negação da *gratia universalis*; sinergismo: negação do *sola gratia*), também se perverterá a doutrina bíblica dos meios da graça. Assim, o calvinismo considera desnecessários os meios da graça. O racionalismo sinergista (arminianismo) os considera meros incentivos para esforços virtuosos no sentido de obter a salvação. Portanto, se é para a doutrina dos meios da graça ficar intacta, toda a doutrina da redenção vicária de Cristo terá de ser ensinada em sua verdade e pureza escriturísticas. Isso se torna evidente, quando estudamos a doutrina dos meios da graça detalhadamente.

De acordo com as Escrituras Sagradas, o meio da graça proeminente é a Palavra da reconciliação (2 Co 5.19) ou o Evangelho de Cristo. (Rm 1.16) A Lei divina, a imutável vontade de Deus, embora em si mesma não menos Palavra de Deus inspirada que o Evangelho, não obstante não é meio da graça, visto oferecer ao pecador somente ira e condenação (Gl 3.10), e não graça e remissão dos pecados. Ela é contrária ao Evangelho, que é "o ministério da justiça". (2 Co 3.9) A Lei é "o ministério da condenação". (*Ibid.*) Por esse motivo, com razão, a Lei divina é excluída dos meios da graça.

O Evangelho é meio da graça, não apenas porque oferece graça ao pecador, mas também porque o absolve de todos os pecados. Diz Lutero muito corretamente: "O evangelho é uma absolvição geral; porquanto é uma promessa que, por ordem e mandamento divinos, todas as pessoas em geral e cada um em particular devem aceitar." (S. L., XXI b, 1849)

Além disso, o Evangelho é verdadeiramente um meio da graça em qualquer forma com que for apresentado ao pecador, não vindo ao caso se é pregado publicamente (Mc 16.15,16; Lc 24.47), ou se é lido. (Jo 1.3, 4) Também se é pronunciado diretamente como absolvição, pública ou particularmente (Jo 20.23; 2 Co 2.10: "A quem perdoais alguma coisa, também eu [...]"), ou expresso mediante um símbolo (Jo 3.14,15; crucifixo), ou se é considerado no coração. (Lc 2.51; Rm 10.8) Em síntese, não importa como o Evangelho se apresenta ao espírito das pessoas, sempre é verdadeiramente um meio da graça, que lhes oferece e confere a graça de Deus pela fé em Cristo Jesus.

Alguns teólogos modernos argumentaram que o Evangelho só seria eficaz, quando proclamado ou pregado. (A escola de Dorpart; Volck, etc.) Todavia, a passagem em que baseiam a sua argumentação (Rm 10.17) não apóia a sua alegação, visto que as palavras "pelo ouvir" (*ex akoees*) não excluem outras modalidades de se receber a Palavra de Deus. (Jo 20.31; 1 Jo 1.4) A Palavra de Deus é sempre eficaz, quando aplicada, porque é Espírito e vida. (Jo. 6.63) Nossos velhos dogmáticos dizem prudentemente que a Palavra é dotada de eficácia de maneira sobrenatural, que possui força ou poder ativo, sobrenatural e divino para produzir efeitos sobrenaturais, isto é, para converter, fazer renascer e renovar o entendimento humano. (*Doctr. Theol.*, p.501)

Esse poder sobrenatural, que não deve ser comparado à força natural inerente a cada palavra humana e, em especial, a cada peça oratória humana eloqüente, é sempre inerente à Palavra divina, porque o Espírito Santo se acha indissoluvelmente unido à mesma, de forma que jamais devemos considerar a Palavra divina como se estivesse destituída de eficácia divina ou como se fosse em si mesma um "instrumento morto" que o Espírito Santo empregasse eficazmente apenas em determinadas circunstâncias, sempre que lhe aprouvesse.

Pelo contrário, onde quer que a Palavra divina esteja, aí se acha também o Espírito divino. Sempre que a pessoa emprega a Palavra de Deus, seja em que forma for, Deus é nela divinamente operativo. (1 Co 2.4) A operação de Deus na pessoa que lê a Palavra escrita, não é, portanto, "operação à distância" (*actio in distantia*), mas operação que é diretamente medida pela Palavra divina (Rm 10.17): O próprio Cristo nos ordena a não só ouvirmos o Evangelho, mas também "examinarmos as Escrituras" (Jo 5.39,46), afirmando a eficácia da Palavra, também quando lida.

Com respeito à eficácia da Palavra divina e do poder do Espírito Santo, que opera mediante a Palavra, escreve Quenstedt (I, 183): "O Espírito Santo não faz por própria conta uma coisa nem a palavra de Deus faz por própria conta outra coisa, mas produzem um mesmo efeito por uma e a mesma ação." Isso é doutrina escriturística. (Rm 1.16; 1 Co 2.4)

Visto que Deus prendeu ao Batismo e à Santa Ceia a sua graciosa promessa de perdão, também esses são meios da graça reais e eficazes, a saber, em virtude das promessas divinas que a eles vêm presas.

Acerca do Batismo, a Escritura ensina expressamente que é "para remissão dos vossos pecados", *eis áphesin hamartioon* (At 2.38), e para "lavar os pecados", *apolousai hamartias.* (At 22.16; Ef 5.26; 1 Co 6.11)

Na Santa Ceia, Cristo oferece aos comungantes o corpo e o sangue dado e derramado para remissão dos pecados (Lc 22.19,20; Mt 26.26-28), de maneira que, também nesse sacramento, contamos com o gracioso oferecimento divino do perdão por amor daquele que morreu e derramou o seu sangue em resgate dos pecadores.

Porque os atos sagrados do Batismo e da Santa Ceia, aos quais vêm presas as promessas divinas, podem ser perceptíveis à vista, chamam-se "Palavra visível" (*Verbum visibile*), ou seja, "sacramentos".

A *Apologia* elucida essa expressão corretamente ao dizer (XIII, 4 e 5): "Esses ritos têm mandamento de Deus e promessa da graça, a qual é própria do Novo Testamento. Pois os corações devem crer com segurança que Deus verdadeiramente nos perdoa por causa de Cristo quando somos batizados, quando comemos o corpo de Cristo, quando somos absolvidos. [...] Assim, porém, como a Palavra entra nos ouvidos para tocar os corações, assim o rito entra nos olhos a fim de mover os corações. O mesmo é o efeito da Palavra e do rito, como claramente disse Agostinho: que o sacramento é *palavra visível*. porquanto o rito é recebido pelos olhos e é como que pintura da palavra, significando o mesmo que a palavra."

Para podermos compreender corretamente a doutrina dos sacramentos, temos de considerar que todos os meios da graça têm a mesma finalidade e efeito; vale dizer, por um lado, oferecem aos homens a graciosa remissão dos pecados da parte de Deus (*vis collativa*); por outro lado, geram e fortalecem a fé (*vis effectiva*).

O perdão divino anunciado no Evangelho é, por conseguinte, o mesmo que o perdão oferecido e transmitido pelo Batismo ou pela Santa Ceia, de sorte que não obtemos um terço do perdão de Deus pelo Evangelho, outro terço pelo Batismo e o último terço pela Santa Comunhão. A Escritura descreve expressamente o perdão inteiro dos pecados que Deus tenciona dar aos pecadores por amor de Cristo como sendo mediado pelo Evangelho (Rm 1.16), ou pelo Batismo (At 2.38; 22.16), ou ainda, pela Santa Ceia. (Mt 26.28)

Em síntese, seja qual for o meio por que Deus ofereça a graça aos homens, sempre oferece a sua graça inteira e não apenas parte dela, de forma que cada meio da graça instituído por Deus transmite ao cristão o seu perdão completo com vida e salvação. Diz a *Confissão de Augsburgo* (V, 1 e 2): "Para que alcancemos essa fé, foi instituído o ministério que ensina o Evangelho e administra os sacramentos. Pois, mediante a Palavra e pelos sacramentos, como por instrumentos, é dado o Espírito Santo, que opera a fé, onde e quando agrada a Deus." Por isso mesmo, é antiescriturístico atribuírem-se aos diversos meios da graça funções específicas em sentido exclusivo, como, por exemplo, ao Batismo a operação do renascimento, à Santa Comunhão a implantação do corpo da ressurreição, ou mesmo benefícios corporais.

É verdade que as Sagradas Escrituras realmente atribuem ao Batismo o poder do renascimento, pois que chama esse sacramento "lavar regenerador e renovador do Espírito Santo". (Tt 3.5) Todavia, atribui a mesma regeneração também ao Evangelho. (1 Pe 1.23: "Sendo regenerados pela palavra de Deus"), e também à Santa Comunhão (Mt 26.28: "Isto é o meu sangue, derramado

para remissão de pecados.") A Santa Ceia é a graciosa certeza do perdão dos pecados que opera a regeneração. A *Confissão de Augsburgo* (XIII) ensina, portanto, que "os sacramentos foram instituídos não apenas para serem notas de profissão entre os homens, porém, mais, a fim de serem sinais e testemunhos da vontade de Deus para conosco, propostos para *despertar e confirmar* a fé nos que deles fazem uso", o mesmo que o próprio Evangelho. (cf. Ap, XIII, 3-5)

Todos quantos neguem que os sacramentos ofereçam ao pecador a mesma graça e perdão que lhe são estendidos no Evangelho, pervertem a doutrina das Escrituras dos meios da graça e, em particular, a dos sacramentos. Os que atribuem aos sacramentos menor graça ou graça parcial, fazem isso no interesse calvinista de reduzir o valor dos sacramentos. ("Os sacramentos são meros sinais ou reminiscências.") Aqueles que lhes atribuem "operação física" fazem no interesse do erro romanista de operação destituída de fé, ou seja, *ex opere operato, sine bono motu utentis.*

Segundo o conceito calvinista, os meios da graça não são necessários à salvação. Segundo a opinião papista, os sacramentos não requerem meio receptor (*medium leeptikón*) da parte do pecador, visto que a graça é infundida por mero contato físico dos sacramentos. Ambos os erros corrompem a doutrina confortadora da Escritura acerca do divino modo de aplicação ao pecador do perdão dos pecados que Cristo obteve para ele mediante a sua perfeita obediência. O calvinismo substitui o modo escriturístico (mediante meios, pela fé) pelo modo *da fé sem os meios* de humana feitura (a fé por operação divina mediata), enquanto que o romanismo o substitui pelo modo *dos meios sem a fé* inventados pelos homens (*operação por contato físico, ex opere operato*).

Em ambos os casos, a aplicação divina do perdão dos pecados (pelos meios da graça, mediante a fé) é obstruída pelos empecilhos de origem humana. No primeiro caso, os meios concessores de Deus (*media dotiká*) são removidos. No segundo, a fé, o meio receptor do homem (*medium leeptikón*) é afastado, de sorte que em nenhum desses casos o perdão de Deus é recebido pelo pecador.

Se, apesar desses erros, crentes reformados e papistas recebem o perdão dos pecados, isso se dá unicamente porque, pela graça de Deus, retificam a sua teoria antiescriturística com prática escriturística. Em outras palavras, o crente reformado, apesar do falso ensino calvinista, atém-se fiel aos meios da graça, fazendo uso deles, ao passo que o crente papista, a despeito da perniciosa doutrina do *ex opere operato*, confia nas graciosas promessas que lhe são transmitidas nos meios da graça. (cf. a *Apologia*, XIII [VII], 18-23)

Ao considerarmos a relação entre a fé e os meios da graça, recordamos que a fé não é parte essencial dos meios da graça, tampouco a sua eficácia

depende da fé. A bem-aventurada promessa dos meios da graça permanece sempre em pé, e o seu poder continua intacto apesar da incredulidade do ser humano. Todavia, os meios da graça e a fé são correlativos. Diz a *Apologia* (XIII, 20): "Inútil a promessa a menos que recebida pela fé." Temos de manter essa verdade frente aos reformados. (cf. Hodge: "A eficácia dos sacramentos não é devida à sua virtude inerente, mas é condicionada à presença da fé no recipiente." (*Syst. Theol.*, 501) Hodge deveria ter dito: "Os sacramentos não têm proveito sem fé, visto que a fé é o meio receptor das suas promessas e bênçãos."

Se for feita a pergunta: "Por que teria Deus ordenado tantos meios da graça, quando um só basta para conferir ao pecador a sua graça e remissão?" - citamos a resposta de Lutero, que escreve (*Os Artigos de Esmalcalde*, IV): "O evangelho dá conselho e ajuda contra o pecado, não de uma só maneira, pois Deus é muito rico em sua graça. Primeiro mediante a palavra falada, em que é pregada remissão de pecados em todo o mundo. Esse é o ofício próprio do Evangelho. Em segundo lugar, pelo Batismo; em terceiro pelo santo Sacramento do Altar; em quarto mediante o poder das chaves, e também *per mutuum colloquium et consolationem fratrum*. Mt.18.20: "*Ubi duo fuerint congregati*", etc.

A exposição escriturística de que "Deus é muito rico em sua graça" deve induzir-nos a considerar e usar, com gratidão, todos os meios da graça com igual apreço e preservar-nos de perverter a doutrina dos meios da graça, opondo um ao outro ou negando a necessidade de um ou de todos. Também na corrupção da doutrina dos meios da graça, a razão humana presunçosa revela a sua cegueira e perversidade profundamente arraigadas.

Quanto ao número dos sacramentos, não pode haver controvérsia entre os teólogos, enquanto se ativerem à Escritura como única regra de fé. Se, pelo termo *sacramento*, entendemos um ato sagrado em que o *mandamento* e a *promessa* divinos estão unidos a sinais ou elementos visíveis prescritos pelo próprio Deus, há somente dois sacramentos, a saber, o Batismo e a Santa Ceia. A esses dois atos sagrados restringir-se-á o termo *sacramento*, pois do contrário, a confusão será inevitável.

Os "sacramentos" adicionais das Igrejas Católicas Romana e Oriental (confirmação, penitência, ordenação dos sacerdotes, matrimônio, extrema-unção) não são ordenados na Escritura. Em sua forma pervertida (a penitência católica, por exemplo, não é o arrependimento escriturístico). São "preceitos de homens" (Mt 15.9) e, portanto, "vã adoração". O matrimônio, que é igualmente um "sacramento católico", foi, na verdade, instituído por Deus, mas ao mesmo só vem presa a promessa de procriação (Gn 1.28), e não a de perdão dos pecados.

Em conclusão, podemos dizer que, uma vez que o termo *sacramento* é *vox ágraphos*, ou apenas um termo eclesiástico (*vox eccleciastica*), não será

levado a mal, se doutores ortodoxos que se atenham ao princípio da Escritura (*principium cognoscendi*) ocasionalmente empregarem a expressão em sentido mais amplo, como, por exemplo, faz a *Apologia* (XIII, 4ss): "São, portanto, verdadeiramente sacramentos o Batismo, a Ceia do Senhor e a Absolvição, que é o sacramento da penitência."

Nesse emprego *lato*, o termo compreende "os ritos que têm o mandamento de Deus e aos quais se acrescentou a promessa da graça". (*Ibid.*, 3) Em outras palavras, os elementos terrenos visíveis, divinamente prescritos (água, pão e vinho) não são, nesse caso, considerados parte *essencial* de um sacramento. Visto que a absolvição tem o mandamento como a promessa divina, pode-se chamar sacramento em sentido lato.

Para evitar confusão, entretanto, nossos dogmáticos desencorajam o emprego do termo *sacramento* neste caso e, conseqüentemente, só falam de dois sacramentos, a saber, o Batismo e a Santa Ceia. Assim também falam as nossas confissões toda vez que empregam o termo em sentido restrito, no seu verdadeiro sentido.

3. Doutrinas Errôneas Acerca dos Meios da Graça

A doutrina escriturística dos meios da graça tem sido pervertida de maneira crassa pelos romanistas, calvinistas e racionalistas sinergistas (arminianos). Em atenção à importância do assunto, passaremos a considerar detalhadamente os seus erros que mais se destacam:

a. *O erro do romanismo*. O romanismo realmente ensina que Cristo, por sua morte, adquiriu a graça para os pecadores. Logo, rejeita de modo enfático a doutrina de que o pecador se possa justificar e salvar "sem a graça divina por Cristo". (Concílio de Trento, Sess. VI, Câns. 1.2.3.10.22) De acordo com a doutrina papista, essa graça divina, adquirida por Cristo, destina-se a todas as pessoas, de forma que o Concílio de Trento repudia sem reserva a graça particular (*gratia particularis*) do calvinismo. (Sess. VI, Cân. 17)

Em vista desses fatos, a Igreja Católica Romana deveria defender a doutrina luterana da justificação pela graça mediante a fé na satisfação vicária de Cristo; contudo Roma anatematizou essa doutrina fundamental da Igreja Cristã.

A fim de compreendermos tal atitude, cumpre-nos recordar o que os teólogos católico-romanos entendem pelos termos "graça-divina", "graça justificadora", etc. Segundo a doutrina papista, Cristo morreu pelos pecados do mundo para que Deus, por infusão, possa introduzir no pecador (com sua própria cooperação constante) tanta graça que o mesmo seja capacitado a merecer a justificação e a salvação (Concílio de Trento, Sess., VI, Câns. 4.32),

seja *de congruo* (desejando o bem e por ele porfiando) ou de *condigno* (efetuando realmente obras meritórias). Em outras palavras, conforme a doutrina católico-romana, Cristo adquiriu graça para os pecadores em tão grande quantidade, que os mesmos, por graciosa assistência divina (infusão de poderes divinos), estão em condições de se salvar a si mesmos.

Decorre daí que, segundo a doutrina católico-romana, os *media gratiae* não seriam meios designados por Deus mediante os quais ele oferece e transmite ao pecador, pela fé, a inteira obediência de Cristo, mas, pelo contrário, meios pelos quais o pecador seria, pela graça infusa, deixado em situação de poder adquirir a salvação por seus próprios esforços. Dessa maneira, se perverte a inteira doutrina dos meios da graça em favor da justiça das obras.

Entretanto, como a confiança em obras sempre deixa o pecador na incerteza quanto ao seu estado de graça e salvação (e semelhante incerteza Roma declara uma virtude cristã especial, Concílio de Trento, Sess. VI, Cap. 9, 13), multiplicou-se o número de "sacramentos" (confirmação, penitência, ordenação, matrimônio, extrema-unção), assim que o pecador pode, por meio de *muitos* "sacramentos", receber o máximo de *gratia infusa* e, dessa maneira, multiplicar as obras para a salvação. (Concílio de Trento, Sess. VII, Câns. 3.4)

Especialmente o "sacramento da penitência" é destinado à produção de boas obras em grande escala (cruzadas, peregrinos, nações, indulgências, monasticismo, etc.). Com efeito, não há limites para as boas obras que o católico pode fazer com o uso diligente do "sacramento da penitência". Apesar de todas essas obras, porém, jamais poderá estar seguro da salvação. Disso resulta que a sua vida cristã fica sendo uma luta perpétua pela salvação por meio de boas obras. Mesmo os sacramentos não lhe podem trazer conforto nas suas aflições de pecado; pois, ainda que se diga que "infundam graça", e isto *ex opere operato, sine bono motu utentis* (de si mesmos, sem qualquer boa intenção de parte dos recipientes), não conferem perdão dos pecados, vida nem salvação. É, pois, a doutrina romanista dos sacramentos uma perversão radical da doutrina escriturística dos meios da graça.

b. *O erro do calvinismo*. Uma vez que o calvinismo nega a *gratia universalis* e insiste em que a graça de Deus em Cristo Jesus seja particular (*gratia particularis*), isto é, destinada e restrita a um número limitado de pessoas (os eleitos), é obrigado a ensinar que não há verdadeiros meios da graça para os não-eleitos. Ao contrário, para todos quantos Deus predestinou para condenação eterna, os meios da graça se convertem em "meios de condenação", conforme assevera Calvino. "*Est universalis vocatio, qua per externam Verbi praedicationem omnes periter ad se invitat Deus, etiam quibus eam in mortis odorem et gravioris condemnationis materiam proponit.*" (*Inst.*, III, 24. 8)

É verdade que Calvino atribui a condenação dos não-eleitos também à sua própria rejeição da graça divina, que lhes é oferecida na "vocação universal" de Deus por meio da pregação da palavra externa. Contudo, esta é uma das muitas inconseqüências da soteriologia calvinista. Na realidade, segundo a opinião calvinista, não há graça para os não-eleitos. Eles não têm oportunidade para a desprezar ou rejeitar. Escreve ele: "Tão-só o eleito percebe o poder interno do Espírito e recebe, em aditamento aos sinais externos, também a *res ou virtus sacramenti.*" (*Inst.*, III, 24:15; Consens. Tigur., c. 16)

Não há, segundo Calvino, graça salvadora para os não-eleitos, embora vez que outra culpe os *reprobi* e *impii* de rejeição da graça divina. No caso de Calvino, essa maneira de falar não passa de repetição destituída de sentido da linguagem do cristianismo ortodoxo, o qual, com razão, fala de uma rejeição da graça divina por parte dos *improbi* e *impii*, visto que ensina, à base da Escritura, que a graça divina é universal e, por conseguinte, a vocação divina para a salvação é séria. Só se pode rejeitar a graça, quando sinceramente oferecida a todos (*vocatio seria*), conforme os nossos dogmáticos sempre fizeram ver.

Entretanto, em última análise, o calvinismo não reconhece meios da graça nem mesmo para os *eleitos*. Calvino aconselha o crente a não julgar a sua eLeição e salvação de acordo com a vocação universal do Evangelho (*vocatio universalis*), que é estendida mediante a Palavra externa (*per externam praedicationem*), mas somente de acordo com a vocação especial (*vocatio specialis*), que consiste na *iluminação interna* pelo Espírito Santo. Segundo o modo de ver estritamente calvinista, essa diretriz é bem coerente, porque mesmo os crentes verdadeiros não ousam estruturar a sua esperança sobre a vocação e promessa da palavra; pois que esta também é estendida aos não-eleitos como "cheiro de morte para morte" e pode enganá-los. Conseqüentemente os *pii* e *electi* reformados não dispõem de outro meio de ajuizar da sua eLeição e salvação além do da iluminação interna do Espírito Santo (*interior Spiritus illuminatio*), ou o da graça infusa.

No entanto, mesmo essa iluminação interna do crente, segundo a idéia calvinista, não sucede pela pregação do Evangelho, porém de forma imediata. ("Na operação da regeneração, excluem-se todas as causas segundas." - "A infusão de uma nova vida na alma é obra imediata do Espírito." - "A verdade [o evangelho] assiste a obra da regeneração. Não é, porém, o meio pelo qual a mesma se efetua.") (Hodge, *Syst. Theol.*, II, 684ss)

Decorre daí que o calvinismo não pode reconhecer nenhum meio da graça pelo qual Deus oferece e sela às pessoas a salvação e gera fé ou opera a regeneração. Em outras palavras, o calvinismo tem de rejeitar os meios da graça como "causas segundas" ou meios pelos quais se efetue a regeneração. A sua negação da *gratia universalis,* conseqüentemente, destrói a doutrina escriturística dos meios da graça, não deixando qualquer sinal nem

testemunho (*signa et testimonia*) da graciosa vontade de Deus para com o pecador pelos quais a fé é criada e fortalecida.

O calvinismo fala da Palavra e dos sacramentos também como "sinais", "símbolos", etc., da graça divina (*signa, symbola, tesserae, sigilla*; *Conf. Helv.*, II, c. 19; *Conf. Belgica*, Art. 33). Enquanto, porém, sustenta que a graça divina é particular e que os mesmos sinais podem ser "sinais de salvação" e "sinais de condenação", o crente é obrigado a continuar, para sempre, em dúvida quanto ao seu estado de graça, uma vez que não pode determinar se o *signum* ou *sigillum* quer, no seu caso, dizer salvação ou condenação. Vê-se daí forçado a depositar a sua esperança de salvação na *interior illuminatio*, ou seja, na iluminação interna do seu coração; e isso, afinal, nada mais é que *gratia infusa*.

O caso, porém, é ainda mais grave. A negação calvinista da graça universal e da doutrina bíblica dos meios da graça destrói também a doutrina bíblica da *fé* salvadora e da *graça* salvadora. A fé que não se fia apenas nas graciosas promessas do Evangelho não é fé verdadeira no sentido escriturístico, mas somente pura imaginação (*Einbildung*). De acordo com o expresso ensino da Bíblia, a fé salvadora é gerada pela pregação do Evangelho e consiste, essencialmente, em confiança nas promessas evangélicas. (Rm 10.17; Mc 1.15; 16.15,16) Qualquer outra espécie de confiança é crédito num fundamento de feitura humana e, portanto, fé fictícia.

Exatamente nesse ponto, o calvinismo e o romanismo se unem em repúdio à doutrina escriturística da fé salvadora. O romanismo, em virtude de sua rejeição do *sola gratia*, é forçado a confiar para a salvação na graça infusa (*gratia infusa*, isto é, santificação, boas obras). O calvinismo, em virtude de sua rejeição da *gratia universalis*, é igualmente compelido a confiar na santificação para segurança da salvação (*interior illuminatio*). O romanismo comete o erro de sustentar que a graça divina é introduzida no crente por infusão *ex opere operato*, ou seja, sem fé da parte da pessoa. O calvinismo comete o erro igualmente grave de ensinar que o Espírito Santo opera a regeneração ou a fé de modo imediato, ou seja, sem os meios da graça. O afastamento da Escritura é evidente em qualquer desses casos e, coerentemente mantido, torna impossível a fé salvadora, visto que lhe põe falso fundamento, *sc. gratia Dei in nobis*, ou seja, o coração santificado.

Todavia, a fé salvadora e a graça salvadora são correlativas. Quem perverte uma vê-se constrangido a perverter também a outra. Assim como o romanismo e o calvinismo pervertem a doutrina da fé salvadora, fundamentando a fé numa boa qualidade dentro da pessoa, também pervertem a doutrina da graça salvadora (*gratia salvifica*). Ambos não consideram a graça salvadora uma graciosa disposição de Deus para com o pecador por amor de Cristo (*Dei favor gratuitus*). Pelo contrário, consideram graciosa operação santificadora de Deus no coração, conhecida num caso como *gratia infusa* (romanismo) e no outro como *interior illuminatio* (calvinismo).

Isso é verdade, apesar do fato de muitos teólogos reformados declararem expressamente que o objeto da confiança do pecador é o *Dei favor gratuitis*. O que ensinam em teoria desdizem na prática, especialmente toda vez em que se vêem obrigados a confortar o pecador que teme pelo seu estado de graça. Porque negam a graça universal e a reconciliação objetiva de todo o mundo pela morte de Cristo, têm de remeter o pecador que procura certeza da salvação à graça divina que está ativa no próprio coração, ou seja, à "presente experiência da presença e habitação de Cristo, corroborada por serviço ativo e de pureza de vida" (Strong). Para certeza adicional, conduzem-no, além disso, ao suposto fato de que o Espírito Santo, uma vez concedido ao crente, jamais se pode perder. Ambas essas doutrinas são, porém, de feitura humana e, portanto, nulas e vãs.

c. *O erro do sinergismo*. O que se disse acerca do semipelagianismo romanista pode-se dizer, também, com respeito ao sinergismo (arminianismo). O romanismo nega o *sola gratia*; o mesmo faz o sinergismo. Ambos atribuem a salvação, em parte, aos esforços virtuosos da pessoa em aplicar-se à graça ou decidir-se por ela. Embora nem o sinergismo nem o arminianismo considerem os meios da graça como operantes *ex opere operato*, ainda assim não os têm simplesmente por meios concessores de Deus (*media dotiká*) pelos quais oferece graciosamente a salvação, gera e fortalece a fé, mas, pelo contrário, por incentivos pelos quais o pecador seria induzido a converter-se mediante os poderes comunicados a ele.

Deve-se dizer outra vez aqui que a fé que não confia somente na graça de Deus por amor de Cristo não é fé verdadeira no sentido escriturístico (Gl 5.4; 5.10), porém precisamente o oposto da fé, a saber, rejeição proposital do Evangelho. (Rm 4.4,5) Assim também o sinergismo, como conseqüência final, perverte a doutrina dos meios da graça e torna a fé salvadora impossível.

d. É quase supérfluo mencionar o fato de que todos aqueles que erram, negando a satisfação vicária de Cristo (*satisfactio vicaria*), não podem ensinar a doutrina escriturística dos meios da graça. Por recusarem aceitar a reconciliação adquirida pela morte substitutiva de Cristo, vêem-se obrigados a reconciliar Deus "procurando guardar os mandamentos divinos". Isso não permite pretexto a nenhum meio da graça divina como *medium remissionis peccatorum sive iustificationis*. (Ef 1.7; Gl 5.4) O modernismo é paganismo velado e encoberto pela terminologia cristã, o qual destrói o próprio cerne da religião cristã, a saber, a justificação pela graça mediante a fé no sangue expiatório de Cristo. (Rm 3.23-28)

e. O que é verdade a respeito do modernismo também é, em boa medida, a respeito do entusiasmo, a crença de que o Espírito Santo opera fora e separado dos meios da graça ordenados por Deus (*extra illud enthusiasticum*).

Esse erro apresenta-se em muitas formas diferentes. Uma forma é a do zwinglianismo: "O Espírito Santo não requer veículo (*vehiculum*) para entrar e operar nos corações dos homens. Daí não ser a fé fruto do Evangelho, mas do Espírito, que opera imediatamente (*immediate operantis Spiritus*)." O quacrismo é outra forma de entusiasmo, ainda mais extremista: "Deus dá o seu Espírito sem o meio da sua Palavra, de sorte que poderão salvar-se mesmo os que jamais ouviram acerca do Cristo histórico." Todavia, o erro do entusiasmo também é defendido pelos teólogos modernos que ensinam poder-se despertar a fé pela "pessoa de Cristo" ou por sua "manifestação histórica" ("*die geschichtliche Erscheinung*"), desligada da mensagem evangélica de sua morte vicária. A fé salvadora confia no Cristo histórico, mas o Cristo histórico é o Cristo dos evangelhos, que derramou o seu sangue na cruz pelos pecados do mundo. (1 Jo 1.7; Gl 3.13; 2.20) E este Cristo, o único Salvador dos pecadores, cujos méritos são sinceramente oferecidos a todas as pessoas nos meios da graça, é rejeitado pela Teologia racionalista moderna.

O moderno vivencialismo (Teologia vivencialista; *Erlebnistheologie*) é o entusiasmo nu e cru. Para isso não se requerem mais provas. A fé que não é gerada pelo Espírito Santo mediante os meios da graça não é verdadeira, mas auto-ilusão. (1 Tm 6.3,4) As diferentes formas de entusiasmo (Muenzer, Zwínglio, Hodge, os pietistas, os vivencialistas modernos) não diferem na espécie, mas somente em grau. Quando os vivencialistas modernos dizem: "O cristão não vive pelos meios da graça, mas pela convivência pessoal com Deus a qual experimenta em Cristo" (A. Harnack); ou: "O homem que é dominado interiormente pelo poder da pessoa de Jesus experimenta, nesse mesmo processo interno, o perdão de Deus para os seus pecados" (W. Hermann), - provam, com essas declarações explícitas, que rejeitam os meios da graça precisamente como todos os demais entusiastas os rejeitam. A fé é, realmente, uma experiência. No entanto, é o Evangelho que deve produzir essa fé, ou seja, essa experiência. (Jo 8.31,32; 17.20) Toda vez que as pessoas procuram a graça de Deus fora do Evangelho, põem abaixo o próprio fundamento da fé.

Dentre os argumentos com os quais entusiastas de todas as feições têm procurado justificar a sua rejeição dos meios da graça, podemos anotar os seguintes:

a. Os meios da graça são supérfluos, visto que o Espírito Santo não requer meios (Zwínglio: *dux vel vehiculum*) para entrar e operar no coração humano. *Resposta*: As Sagradas Escrituras ensinam claramente que o Espírito Santo não quer tratar com as pessoas sem meios. (Jo 17.20; Rm 10.17; Ef 2.20; etc.)

b. Uma vez que a regeneração é obra do poder sem limites de Deus, não pode ser efetuada por meios. *Resposta*: Ensinam as Sagradas Escrituras que a regeneração é obra do poder sem limites de Deus,

que opera com o uso de meios. (Ef 1.19; Rm 10.17; Tt 3.5) Por isso mesmo, Hodge não deveria escrever: "Salvando o evangelho e os sacramentos, já não é Deus quem salva". (*Syst. Theol.*, II, 683, 685. Cf. a seguinte *reductio ad absurdum*: "Mantendo o pão da vida, já não é Deus quem mantém a vida.")

c. Indigno conceito de Deus é considerá-lo adstrito a meios no trato com os seres humanos. *Resposta*: Uma vez que aprouve a Deus empregar meios, tanto no Reino da natureza como no da graça, não nos convém querer julgá-lo.

d. Se Deus de fato operasse mediante meios da graça, então todos aqueles a quem os meios fossem aplicados teriam de salvar-se. *Resposta*: Esse argumento é insustentável, visto que se pode resistir à graça por operar mediante meios. (Mt 23.37; At 7.51)

e. Os meios da graça são supérfluos, visto a fé salvadora basear-se em Cristo. *Resposta*: Admitimos que a fé salvadora se baseia em Cristo; todavia, a menos que se baseie nos meios da graça, não se baseia em Cristo. (Jo 8.31, 32; 17.20; 1 Tm 6.3ss)

f. Muitos se fiam no fato de serem batizados e destarte se deixam ficar em segurança carnal. *Resposta*: Apesar desse fato, a Escritura ensina a eficácia do Batismo. (At 2.38; 1 Pe 3.21)

g. Ensinam as Sagradas Escrituras que nos salvamos somente pela fé em Cristo; portanto o Batismo não regenera. (cf. Hodge, *Syst. Theol.*, III, 1600) *Resposta*: A Escritura ensina ambas as coisas: A fé salva, e o Batismo salva. As duas declarações não se excluem, mas estão contidas uma na outra.

h. A passagem de Jo 3.8 opõe-se à doutrina dos meios da graça. *Resposta*: Essa passagem descreve o caráter misterioso da obra do Espírito Santo, mas não diz que o Espírito Santo opera sem uso de meios. (cf. v. 5; Jo 6.45; Ef 3.6; 1 Pe 1.23; Jo 17.20)

Dessa forma, os entusiastas contrapõem as suas concepções racionalistas acerca do que para Deus seria possível e conveniente fazer às passagens claras da Escritura que afirmam que Deus designou e emprega os meios da graça para a poderosa operação de sua graça. (Is 55.11; Jr 23.29; At 2.38; 20.32; Rm 10.17; 1 Pe 1.23; 3.21; etc.) (cf. Dr. Engelder, *Dogmatical Notes*)

A doutrina escriturística dos meios da graça é de tão alta importância, que todos os cristãos têm motivo para se examinar e ver se, acerca desse ponto, "estão na fé". (2 Co 13.5) Se os cristãos negligenciam os meios da graça (o ouvir da Palavra e o uso dos sacramentos), estão em perigo de cair da fé e perder a sua salvação. (Jo 8.43-37) Todos os cristãos vêem-se

constantemente ameaçados de pretensa justiça própria, visto a *opinio legis* lhes ser, por natureza, inerente à natureza pecaminosa. (Gl 3.1-3) Também com respeito à doutrina dos meios da graça deve-se observar constantemente a séria exortação de Cristo: "Vigiai e orai, para que não entreis em tentação." (Mt 26.41)

No seio da Igreja Luterana, os *pietistas* dirigiram o pecador atemorizado, não à Palavra e aos sacramentos, mas às suas próprias orações e lutas com Deus, para que pudesse conseguir entrada no estado de graça. Instruíram, ainda, o crente a fundamentar a sua certeza da graça, não na promessa objetiva do Evangelho, mas na boa qualidade de sua contrição e fé e em sua sensação da graça. Em ambos os casos, ensinaram doutrina reformada (entusiasta). Além disso, por fundamentar a salvação no que na verdade é *gratia infusa*, lutaram em defesa da doutrina papista. (cf. Lutero, S. L., XI, 453ss; XIX, 943ss)

Ao mesmo tempo em que advertimos os nossos ouvintes contra o subjetivismo das seitas, que faz a validez do perdão divino oferecido nos meios da graça e sua eficácia depender da atitude subjetiva do ouvinte, temos de sustentar energicamente a natureza objetiva da salvação, ou seja, a objetividade e a realidade da satisfação vicária de Cristo. Essa obra não está condicionada a nenhum ato humano. Alertamos, também, sobre a natureza objetiva dos meios da graça, sobre o fato de que oferecem às pessoas o perdão dos pecados sem qualquer limitação e exercem o seu poder cada vez que se aplicam. O que sobre esse ponto escreve o Dr. Walther merece nossa constante e cuidadosa atenção. Escreve ele: "A feição característica de nossa querida Igreja Evangélica Luterana é sua objetividade, o que significa que todas as doutrinas, em virtude de sua própria natureza, resguardam o ser humano de procurar a salvação em si mesmo, em seus próprios poderes, aspiração, desempenho e condição e o leva a procurar a sua salvação fora dele, ao passo que a feição de todas as outras igrejas é sua subjetividade, levando todas elas a pessoa a basear a sua salvação em si mesma." (cf. *Lehre und Wehre*, 36, 19) Por natureza, todos os homens são entusiastas. É tão-só pelo uso diligente dos meios da graça que o crente adquire força para vencer a tentação de renunciar aos meios da graça. (cf. Lutero, S. L., XI, 455ss; também Dr. Engelder, *Dogmatical Notes*)

Nessa conexão, também devemos advertir os nossos ouvintes contra o erro de fazer da fé o objeto de si mesma. Os crentes nunca devem basear a sua fé em sua fé. A fé se deve basear somente no Evangelho, jamais em qualquer virtude dentro da pessoa (*aliquid in nobis*). Escreve Lutero mui judiciosamente: "*Es ist gar viel ein ander Ding, den Glauben HABEN und sich auf den Glauben VERLASSEN*". ("Coisa bem diversa é possuir a fé e firmar-se na fé.") Certamente se requer que nós creiamos, porém unicamente porque pela fé se aceita a promessa do Evangelho. Jamais porque a fé em si, como boa qualidade, pudesse reconciliar Deus. Exigir que a pessoa estabeleça primeiro

o fato de possuir a fé e então permitir que a mesma confie na graça divina, é erro calvinista e não de praxe luterana. Passagens tais como Mc 16.15,16; At 16.31; Rm 10.9; etc., citadas em apoio do "erro reformado", na realidade nos ordenam que deixemos de olhar para nós e nos apeguemos às promessas evangélicas objetivas de graça e salvação.

4. A Importância da Doutrina dos Meios da Graça

Nos círculos reformados, bem como nos racionalistas em geral, comumente se considera a doutrina dos meios da graça como de nenhuma importância. O fundamentalismo americano, por exemplo, ressalta as doutrinas: a) que a Bíblia é Palavra de Deus; b) que Cristo é Homem-Deus, que morreu pelos pecados do mundo; c) que o pecador se salva pela fé no sangue de Cristo; d) que Cristo retornará gloriosamente na hora que ele mesmo determinou; e) que Cristo ressuscitou dos mortos; f) que haverá uma ressurreição final de todos os mortos. Todavia, o fundamentalismo não concede espaço no seu sistema de Teologia para a doutrina escriturística dos meios da graça.

Por outro lado, Lutero é acusado pelos teólogos modernos de haver conferido indevida importância a essa doutrina; nesse aspecto, seguindo muito de perto nas pegadas da Igreja de Roma. É verdade que a ênfase que o grande Reformador deu à doutrina verdadeira dos meios da graça foi afastamento real e a mais decidida rejeição do romanismo. Não ensinou a doutrina dos meios da graça porque "estivesse ainda preso pelos grilhões do tradicionalismo escolástico", mas porque a própria Escritura atribui grande significação a essa doutrina. Em última análise, foi a lealdade de Lutero para com a doutrina escriturística do *sola gratia* e *sola fide* que levou a abraçar e manter o ensino bíblico dos meios da graça. Sem o mesmo, não poderia ter ensinado o artigo central da fé cristã, o chamado princípio material da Reforma, a saber: a justificação pela graça mediante a fé na *satisfactio vicaria* de Cristo.

Já explicamos que a doutrina do *sola fide* permanece ou cai com a dos meios da graça. O romanismo rejeitou a doutrina escriturística dos meios da graça, como também o *sola fide*. Embora em toda a teoria afirme o *sola fide*, o calvinismo, na prática, o nega. Em virtude de sua negação da graça universal, vê-se constrangido a confortar o crente atemorizado e em dúvida com a percepção de sua "iluminação interior" ou santificação. Por conseguinte, também nesse caso, a perversão da doutrina dos meios da graça leva praticamente à negação do *sola fide*. O mesmo se poderá dizer das religiões entusiásticas e do racionalismo em geral. Em todos os casos, um erro vai, lado a lado, com o outro. A perversão da doutrina dos meios da graça conduz sempre à perversão do artigo central da fé cristã, a doutrina da justificação pela fé sem as obras. Depreende-se daí claramente que a doutrina dos meios

da graça é realmente da maior importância para a conservação da fé cristã verdadeira. Aqueles que repudiam essa doutrina, conseqüentemente têm de repudiar também o próprio coração da religião cristã.

A mesma Escritura ressalta a doutrina dos meios da graça como doutrina de importância fundamental. Em primeiro lugar, ensina expressamente que a regeneração ou conversão sucede unicamente pelos meios da graça, isto é, pela Palavra (1 Co 2.4,5; 1 Pe 1.23; Rm 10.17) e pelos sacramentos (At 2.38; Mt 28.19,20; 1 Pe 3.21; etc.). Em segundo lugar, afirma decididamente que todos quantos rejeitam os meios da graça põem a perder a salvação. (Lc 7.30; Jo 8.47; 1 Co 10.21,22; 11.26-29) Em terceiro lugar, demonstra claramente que o desprezo aos meios da graça não é pecado de pouca monta, que Deus perdoasse prontamente, mas rebelião contra o Senhor de misericórdia e graça (1 Co 1.22,23), que ele pune com a condenação eterna. (1 Co 1.18-21, 26-29; Mc 16.15,16)

É doutrina expressa na Escritura que todo aquele que não quer receber a graça de Deus segundo é apresentada ao pecador nos meios da graça, de maneira nenhuma receberá. (Mt 10.14, 15; At 13.46-51) Daí as declarações dos reformados: "Não há ensejo para o uso de meios." "Nada interfere entre a volição do Espírito e a regeneração da alma" (Hodge, *Syst. Theol.*, II, 417. 684, etc.); "*Tractatus internus est immediate operantis Spiritus*" (Zwínglio, *De Providentia*, op. IV, 125); "*Dux vel vehiculum Spiritui non est necessarium*"(Zwínglio, *Fidei Ratio*, p.24), terem de ser condenadas como rejeição virtual da graça de Deus em Cristo Jesus conforme é oferecida gratuitamente ao pecador nos meios da graça. Enquanto os calvinistas mantiveram que "a influência do Espírito Santo sucede diretamente sobre o espírito humano e é independente da Palavra" (Shedd, *Dog. Theol.*, II, 501), o luteranismo confessional está obrigado a negar-lhes a mão de confraternização cristã e considerá-los perversos do divino caminho da salvação. (cf. Pieper, *Christ. Dogmatik*, III, 156-223)

5. Os Meios da Graça em Forma de Absolvição

Baseado em passagens claras da Escritura, Lutero ensinou que todo o Evangelho nada mais é que a absolvição gratuita de todos os pecadores por amor de Cristo. (2 Co 5.19-21; Rm 4.25) Nessa verdade fundamental, o Reformador baseou sua doutrina da absolvição, ou seja, a aplicação das promessas evangélicas gerais do perdão às pessoas individualmente, quer na confissão particular (*Privatbeichte*) quer na confissão geral (*allgemeine Beichte*).

Como Lutero, também as Confissões Luteranas inspiram a doutrina da absolvição com grande ênfase. Declaram *Os Artigos de Esmalcalde* (Art. VII): "As chaves são um ofício e poder dados à Igreja por Cristo para ligar e desligar os pecados." E a *Apologia* (Art. XII) diz: "O poder das chaves administra e exibe o Evangelho através da absolvição, que é a verdadeira voz do Evangelho.";

Art. XI: "[...] que creiamos na absolvição e pensamos com certeza que a remissão dos pecados nos é dada gratuitamente, por causa de Cristo"; Art. VI: "Pois nós também mantemos a confissão, mormente por causa da absolvição, a qual é a Palavra de Deus que o poder das chaves pronuncia, por autoridade divina, com respeito a indivíduos." Semelhantemente o *Catecismo Menor*: "A confissão compreende duas partes: primeiro, que confessemos os pecados; segundo, que se receba a absolvição ou remissão do confessor como de Deus mesmo, sem duvidar de modo algum, mas crendo firmemente que por ela os pecados são perdoados perante Deus no céu." (V, 16)

A absolvição tem sido definida corretamente como "a forma especial de administração do Evangelho segundo o qual o ministro da Igreja ou qualquer outro cristão perdoa os pecados a uma ou mais pessoas, após sua confissão." (cf. Lutero, S. L., XVI, 1795; X, 1235) Lutero: "*Was ist die Absolution anders denn das Evangelium einem einzelnen Menschen gesagt, der über seine bekannte Sünde Trost dadurch empfange?*" ("Que outra coisa é a absolvição senão o falar-se o Evangelho a cada pessoa em especial, a qual por meio disso receberá consolo diante do seu pecado confessado?") A absolvição, portanto, nada mais é do que o Evangelho aplicado a indivíduos (Mt 9.2; Lc 7.48), precisamente como sucede nos sacramentos. O que o Evangelho oferece a todas as pessoas, a absolvição oferece ao indivíduo.

A doutrina bíblica da absolvição tem sido sempre uma pedra de tropeço para aqueles que rejeitaram a doutrina verdadeira dos meios da graça. Disse Zwínglio: "A certeza de nosso espírito de que somos filhos de Deus provém do Espírito Santo, não do confessor que fala." Os pietistas chegaram a garantir: "O tribunal da penitência é tribunal do diabo (*Satansstuhl*)." Por não ter sido diferenciada por eles a doutrina escriturística da absolvição da do romanismo, que, na verdade, é uma perversão da verdade escriturística, foi a mesma condenada como "mandamento do Anticristo".

A doutrina da absolvição, contudo, está firmemente fundamentada na Escritura. As palavras de Cristo são claras e inequívocas: "Em verdade vos digo que tudo o que ligardes na terra terá sido ligado nos céus, e tudo o que desligardes na terra terá sido desligado nos céus." (Mt 18.18) Ainda: "Se de alguns perdoardes os pecados, são-lhes perdoados; se lhos retiverdes, são retidos." (Jo 20.23) (cf. também Mt 9.8; 2 Co 2.10)

Dessas passagens, evidenciam-se as seguintes verdades: a) Todos quantos receberam o Espírito Santo, isto é, todos os crentes fiéis devem remitir ou perdoar pecados; b) Esse perdão se refere a pessoas distintas ("se de alguns perdoardes os pecados"); c) Todos os pecados, assim perdoados pelos seres humanos, também são perdoados perante Deus no céu ("são-lhes perdoados").

Deve-se entender bem que, na absolvição, o perdão dos pecados não é apenas anunciado às pessoas ou invocado sobre elas, mas realmente conferido

e transmitido (Jo 20.23), tal qual sucede no Evangelho em geral. (Lc 24.47) Além disso, é Deus quem, na absolvição, absolve dos pecados. Não há uma dupla absolvição, uma pronunciada por Deus e outra pela pessoa; porém a absolvição dita pela pessoa é absolvição de Deus, pronunciada pelas pessoas em seu lugar. (cf. Lutero, S. L., XIX, 945) Diz, pois, corretamente a *Confissão de Augsburgo* (XXV): "Ensina-se, além disso, como Deus exige que creiamos nessa absolvição, não menos do que se a voz de Deus soasse do céu." Enquanto a confissão ao ministro é uma instituição da Igreja, o anúncio da absolvição a todos os que a desejam é instituição de Deus. A confissão auricular é abominação anticristã. (cf. Lutero, S. L., XI, 582ss)

A absolvição exercida na Igreja Católica Romana é caricatura da absolvição instituída por Cristo. Lutero, por isso, a denunciou corretamente como "totalmente pelagiana, entusiasta e anticristã". (S. L., XIX, 943) Ela é condicionada à contrição, à confissão plenária e a satisfações feitas pelo suplicante. Na Igreja Católica Romana, faz-se a absolvição depender da "intenção" do sacerdote. Outro aspecto negativo da absolvição papista é a "chave errada", que significa que a absolvição do sacerdote não fornece nenhuma certeza de que os pecados estão perdoados perante Deus no céu. Dessa maneira, a absolvição papista está inteiramente destituída de consolo e certeza da salvação. Todavia, é precisamente isto que a Teologia católico-romana quer: *o pecador não deve estar seguro do perdão dos seus pecados e da sua salvação*.

Opondo-se à doutrina luterana e escriturística da absolvição, Zwínglio também aplicou a sua suposta figura de linguagem a estas palavras do Salvador, substituindo o pronome pessoal "vós" por "Espírito Santo". Essas palavras realmente significariam: "Se de alguns o Espírito Santo perdoar os pecados, são-lhes perdoados." Zwínglio argumentava que o Salvador disse: "Se de alguns perdoardes os pecados", tal sucedia em pura amizade divina (*aus lauter göttlicher Freundschaft*). "Não obstante Cristo atribuir o ligar e perdoar aos discípulos, isto é exclusivamente obra do Espírito." (cf. *Christl. Dogmatik*, III, p.225ss)

Os adeptos de Zwínglio aderiram à sua doutrina e, como ele, negaram a doutrina bíblica da absolvição. Não é difícil encontrar a razão disso. O zwinglianismo (calvinismo) ensina os erros da graça particular ("graça salvadora unicamente para os eleitos") e da operação imediata do Espírito Santo (*immediata Spiritus Sancti operatio*). Esses dois erros, porém, tornam impossível a absolvição no sentido bíblico. Segundo o calvinismo, nenhuma pessoa pode perdoar os pecados de pecador individual algum, visto que não pode saber se o pecador é ou não eleito e porque isso é coisa que compete exclusivamente ao Espírito Santo.

Nos círculos luteranos, a doutrina da absolvição foi rejeitada tanto pelos pietistas como pelos sinergistas. Os pietistas falharam na compreensão do verdadeiro sentido das promessas divinas do Evangelho (negação da

reconciliação objetiva). O sinergismo, com sua insistência na cooperação humana na conversão, baseia a remissão dos pecados, em parte, na boa conduta da pessoa. Disso advém que, nem quem absolve nem quem é absolvido pode saber se a absolvição será eficaz. Em ambos os casos, esses mestres luteranos erraram por terem-se afastado da doutrina da Escritura e das Confissões Luteranas (rejeição da justificação objetiva e do *sola gratia*).

Aqueles que alegam ser a doutrina luterana da absolvição "fermento romanista" deixam de perceber a diferença radical entre a doutrina bíblica da absolvição que a Igreja Luterana advoga e a doutrina antibíblica da Igreja Católica. Segundo o conceito papista, a absolvição só pode ser concedida pelos sacerdotes (em casos graves, unicamente pelo bispo ou pelo papa) depois da satisfação adequada prestada pelo indivíduo penitente (*contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis*). O sacerdote age como juiz que decide se a satisfação é suficiente. A absolvição, nesse caso, depende da dignidade do próprio pecador, adquirida pelo cumprimento de penitências prescritas por pessoas e julgadas segundo padrões e valores humanos. A doutrina católico-romana da absolvição é, em toda a extensão da palavra, "preceito de homens" (Mt 15.9) e não pode, como tal, mediar perdão, mas, pelo contrário, deixa o pecador debaixo da maldição. (Gl 3.10; 5.4)

A Escritura, por outro lado, ensina que o ofício das chaves (*potestas clavium*), o poder peculiar para perdoar ou reter pecados, pertence a todos os cristãos. (Jo 20.23; Mt 18.18; 16.19) Cada cristão pode absolver do pecado tão eficazmente como faz o sacerdote ou bispo e que a absolvição não se baseia em contrição (seja fictícia ou genuína) nem em nenhuma satisfação que o pecador prestasse por seus pecados (doutrina católico-romana), porém unicamente na reconciliação perfeita que Cristo adquiriu por todas as pessoas mediante sua obediência vicária e na ordem de Deus (Jo 20.21; Lc 24.47) que, em nome de Jesus, se pregasse a remissão dos pecados entre toda as nações. A absolvição, portanto, é a aplicação individual do perdão divino por amor de Cristo. Conseqüentemente, não deve ser posta em dúvida nem rejeitada, mas, ao contrário, recebida em fé verdadeira, exatamente como devem ser cridas as promessas de Deus que o Evangelho proclama a todos os pecadores.

Partindo das verdades expostas acima, fica também evidente, por que, como diz Lutero com tanta ênfase, *cada cristão* pode absolver. O seu direito de absolver é tão certo como o de pregar o Evangelho. (1 Pe 2.9) A absolvição é apenas uma forma especial de pregar o Evangelho da graça e da reconciliação.

Se os romanistas e protestantes romanizantes afirmam que o poder de perdoar e reter pecados foi concedido por Cristo exclusivamente ao clero (Jo 20.22,23), deixam de perceber que nosso Senhor, naquela ocasião, não se dirigiu apenas aos doze, mas também a outros discípulos. (cf. Jo 20.19,24; Lc 24.33). Escreve o Dr. A. Spaeth: "Quando este poder foi transmitido pelo Senhor, nem todos os apóstolos se achavam presentes; tampouco todos os

que estavam presentes na ocasião eram apóstolos. João distingue claramente os doze (v. 24) dos discípulos. (v. 19) E Lucas nos relata distintamente que outros se achavam naquela noite congregando com os discípulos. (Lc 24.33) Lutero está, pois, com a razão, quando diz: "Este poder é conferido a todos os cristãos. Quem tem o Espírito Santo, ao tal é dado o poder, isto é, àquele que é cristão." (*Annotations to the Gospel according to St. John;* cf. *Christl. Dogmatik*, II., 227ss)

Enquanto alguns fazem objeções à doutrina da absolvição com a alegação de que é "fermento romanista", outros o fazem, porque dizem que perdoar pecados é prerrogativa exclusiva de Deus. Por esse motivo, consideram blasfemo atribuir a qualquer homem o poder de perdoar e reter pecados. Respondemos a essa dura crítica que perdoar e reter pecados é, de fato, prerrogativa de Deus. Todavia, ele não exerce essa prerrogativa de modo imediato (com anunciação direta), mas de modo mediato, pelo Evangelho, o qual manda que os seus discípulos proclamem a toda criatura. (Mc 16.15,16; Mt 28.19,20) Deus, por conseguinte, perdoa pecados exatamente pela Palavra que os crentes pregam em seu nome. (2 Sm 12.13; Lc 24.47) Também quando a pessoa lê as divinas promessas do Evangelho e, assim, aplica a si mesma a absolvição do Evangelho, recebe o perdão dos pecados, não de modo imediato (*interior Spiritus illuminatio*), mas de modo mediato, pela palavra dos profetas e apóstolos. (Ef 2.20)

À objeção de que a doutrina da absolvição possa induzir as pessoas tanto à segurança como ao orgulho carnais (Priesterstolz, orgulho sacerdotal), respondemos que o abuso de uma coisa não anula o seu uso correto. Se não se deve ensinar a doutrina da absolvição porque está sujeita a abusos, tampouco devemos pregar o Evangelho em geral ou administrar os sacramentos em particular, visto que esses também estão sujeitos a abusos. De passagem, podemos observar que a doutrina da absolvição só poderá originar segurança e orgulho carnais, se proclamada de forma pervertida (romanismo). A absolvição no sentido bíblico pressupõe sempre contrição e fé.

À objeção de que o ministro não pode perdoar pecados por não saber se o que recebe é ou não "digno", respondemos: A absolvição não depende de nenhuma dignidade da pessoa, mas da graça de Deus em Cristo Jesus, que surgiu para todos os seres humanos e, portanto, deve também ser proclamado e oferecido a todos. Isso ocorre tanto pela pregação do Evangelho em geral, como pela promulgação do Evangelho em forma de absolvição. Quem anuncia às pessoas a graça de Deus em Cristo Jesus jamais comete engano; pois não há *clavis errans* ou *Fehlschlüssel*. As palavras da absolvição são sempre tão verdadeiras como é verdadeiro o próprio Evangelho, do qual a absolvição é apenas uma aplicação especial. Se alguém deixa de receber o perdão anunciado e apresentado na absolvição, a culpa só cabe a ele e não à absolvição. Deus, por amor de Cristo, remitiu os pecados de toda a humanidade. (2 Co 5.19.20) A absolvição nada mais é que a proclamação desse gracioso perdão ao

indivíduo. Todo o que crê nesse glorioso fato está realmente de posse do perdão total.

Toda objeção à doutrina da absolvição baseia-se, portanto, em falta de compreensão do que realmente ela é. A absolvição é mal-interpretada, porque as pessoas deixam de compreender a reconciliação objetiva que Cristo efetuou por sua satisfação vicária. Também deixam de compreender isso por atribuir a salvação do pecador, ao menos em parte, à sua própria dignidade e não exclusivamente à graça de Deus e á obediência vicária de Cristo (*sola gratia, sola fide*), oferecidas a todas as pessoas nos meios da graça como dom gratuito.

Tão logo o cristão compreenda que a absolvição só é aplicação do perdão geral oferecido e transmitido pelo Evangelho, também compreenderá, prontamente, por que se devem considerar o Batismo e a Santa Ceia formas de absolvição particular. Em ambos os sacramentos, Deus oferece individualmente a graça que Cristo, por sua morte, adquiriu para toda a humanidade (At 2.38; Mt 26.26-28) e é recebida pela fé nas suas graciosas promessas evangélicas. Não vem ao caso a maneira como se aplica o Evangelho aos homens. Se por proclamação geral ou pelo Batismo ou pela Santa Ceia ou pelo ato da absolvição, o pecador é sempre absolvido; o seu pecado é perdoado; pois em todos igualmente se ouve a mensagem alegre, confortadora: "Tem bom ânimo, filho; estão perdoados os teus pecados." (Mt 9.2)

Vê-se, por aí, claramente que não se deve pronunciar a absolvição *condicionalmente* ("Se estás verdadeiramente arrependido e crês verdadeiramente, os teus pecados te são perdoados"), mas sempre *incondicionalmente* ("Estão perdoados os teus pecados"). É verdade que o perdão só se recebe pela fé, e a fé verdadeira habita apenas no coração contrito. Desse ponto de vista, diz Lutero corretamente que "toda absolvição tem a condição da fé"; porém acrescenta: "todavia unicamente enquanto a fé receber a absolvição e disser sim a ela". (S. L., XXI b, 1847ss) Por outro lado, Lutero rejeita com muita ênfase a doutrina de que o perdão se basearia na contrição e fé da pessoa e, por isso, contrição e fé seriam obras boas ou meritórias.

Se a contrição e a fé fossem atos meritórios, a absolvição deveria ser pronunciada condicionalmente. Como, porém, o perdão não reside em nenhuma boa obra das pessoas, mas exclusivamente na graciosa disposição de Deus para com o pecador em Cristo Jesus, nenhuma condição vem presa à mesma. Deus perdoa as transgressões a cada pecador por amor de Cristo, e essa gloriosa verdade deve ser anunciada a cada pecador, e cada pecador deve confiar nela com fé. Portanto, como nem o Batismo nem a Santa Ceia são condicionais ("Eu te batizo caso creias"; "Tomai, comei; isto é o meu corpo, se o credes"), também a absolvição não é condicional. O perdão de Deus é oferecido a cada pecador em cada forma de pregação do Evangelho; pois a incredulidade da pessoa jamais torna sem efeito a fé de Deus. (Rm 3.3) A absolvição será, pois, em todos os casos, pronunciada incondicionalmente.

Se, conforme o costume da Igreja Luterana, a pronunciação da absolvição vem precedida das perguntas: É esta a tua sincera confissão: que te arrependes verdadeiramente dos teus pecados, crês em Cristo e tens o firme propósito de corrigir a tua vida pelo auxílio de Deus Espírito Santo?" - isso não acontece no intuito de se tornar a absolvição condicional, mas apenas com o fim de advertir os seguros e confortar os penitentes.

Está claro que a doutrina bíblica da absolvição pode ser mantida apenas pelos que aderirem à doutrina bíblica da justificação pela graça, mediante a fé em Cristo Jesus. O romanismo, sinergismo e calvinismo erram com respeito à doutrina da absolvição, precisamente porque negam o *sola gratia* ou a gratia *universalis*. Onde se negam essas duas doutrinas, é forçoso basear a anistia de Deus numa condição dentro da pessoa. Todavia, onde se faz repousar a anistia de Deus em "certas condições" da parte do pecador, torna-se impossível a absolvição no sentido bíblico. (Cf. *Christl. Dogmatik*, III, 223-248)

6. Os Meios da Graça no Antigo Testamento

O Evangelho de Jesus Cristo, isto é, a graciosa mensagem do perdão dos pecados pela fé no Salvador prometido, foi também o meio da graça durante todo o tempo do Antigo Testamento. (At 15.11) Este é o claro testemunho da Escritura, que relata: "Dele todos os profetas dão testemunho de que, por meio de seu nome, todo aquele que nele crê recebe remissão de pecados." (At 10.43) Creu Abraão no Cristo prometido e Moisés dele escreveu. (Jo 8.56; Jo 5.46) Assevera-nos São Paulo expressamente que todos os crentes do Novo Testamento são "filhos de Abraão" (Gl 3.7) e "descendência de Abraão" (Gl 3.29), porquanto crêem conforme fez Abraão.

As Escrituras do Novo Testamento declaram que a doutrina cristã da justificação pela graça, mediante a fé, sem as obras da Lei, "tem o testemunho da Lei e dos profetas". (Rm 3.21) Todo o quarto capítulo da Epístola aos Romanos destina-se a provar que a doutrina da justificação pela fé é doutrina do Antigo Testamento. Mesmo depois de estabelecido o concerto de Moisés, o Evangelho de Cristo ainda estava em vigor como meio da graça. (Gl 3.17)

É bem verdade, quando o Messias prometido surgiu na plenitude dos tempos, os judeus não creram nele. Isso não sucedeu, porém, por falta de testemunho adequado acerca dele, mas por causa do seu desprezo ao testemunho claro de Moisés. (Jo 5.45-47) Assim também a fé frágil dos discípulos no Salvador crucificado e ressuscitado proveio de sua desconsideração para com as claras profecias do Antigo Testamento. (Lc 24.25) Pelo mesmo motivo, também a Teologia racionalista moderna nega o fato incontestável de que, já desde a queda no pecado, o Evangelho de Cristo tem sido o meio da graça pelo qual os pecadores se converteram em filhos de Deus pela fé na promessa divina. A Teologia racionalista repudia o caráter messiânico

das profecias claramente messiânicas (Gn 3.15; 4.1; etc.), precisamente, porque se recusa a crer o testemunho dos profetas e, o que é pior, o do próprio Cristo e dos seus apóstolos. (Lc 24.25) Em síntese, o racionalismo não pode encontrar Cristo e sua satisfação vicária no Antigo Testamento, porque não crê o Evangelho tão claramente exposto no Novo Testamento.

Como o Evangelho de Cristo, também a circuncisão e a páscoa eram meios da graça, que ofereciam e transmitiam o perdão dos pecados. Ao ato da circuncisão prendia-se a promessa divina da graça: "Serei o seu Deus." (Gn 17.8), isto é, seu Deus gracioso, que, em puro amor, perdoa o pecado gratuitamente. Isso fica evidente pela fato de que em o Novo Testamento, Paulo chama o sinal da circuncisão "selo da justiça da fé". (Rm 4.11) Com respeito à páscoa, a Escritura diz claramente que a mesma transmitia graça aos israelitas; pois foram poupados à praga, não por serem judeus, mas porque o cordeiro pascal fora morto e seu sangue passado na verga da porta e em ambas as ombreiras. (Êx 12.21-27) Por isso, Deus ordenou: "Guardai, pois, isto por estatuto para vós outros e para vossos filhos, para sempre." (Êx 12.24) Assim, tanto à circuncisão como à páscoa, vinham presas promessas divinas de graça e é, portanto, com justiça que falamos delas como dos sacramentos do Antigo Testamento.

Escreve Lutero: "É erro crer que os sacramentos do Novo Testamento diferissem dos sacramentos do Antigo Testamento segundo o poder e significado [a saber, como meios da graça designados por Deus]. [...] Tanto os nossos sinais e sacramentos como os dos pais têm presa a eles uma palavra de promessa que exige fé e não se pode cumprir com nenhuma outra obra. São, por isso, sinais ou sacramentos de justificação." (S. L., XIX, 62ss) Assim, também no Antigo Testamento, o Evangelho e os sacramentos (circuncisão e páscoa) ofereciam e transmitiam aos crentes divina graça e perdão. Em outras palavras, a sua função era precisamente a mesma que é a dos meios da graça instituídos por Cristo no Novo Testamento.

7. Os Meios da Graça e a Oração

Em conexão com a doutrina dos meios da graça, discutiu-se a pergunta sobre se também a oração pode ser classificada entre os meios da graça. Esse quesito foi respondido afirmativamente pelos calvinistas. Assim escreve Hodge: "Os meios da graça, segundo os padrões de nossa Igreja, são a Palavra, os sacramentos e a *oração.*" (*Syst. Theol.*, III, 466; cf. p.708) Entretanto, enquanto o termo *meios da graça* é *vox ágraphos* e, como tal, o seu sentido não é determinado pela Escritura, de sorte que podemos empregá-lo de várias maneiras, traz confusão aplicá-lo à oração no mesmo sentido em que se aplica ao Evangelho e aos sacramentos.

A Palavra e os sacramentos são, na expressão de Lutero, "a obra de Deus em nós", isto é, os meios pelos quais Deus trata conosco. A oração,

propriamente dita, é fruto da fé cristã e não o meio pelo qual se gera a fé. Por meio da Palavra e dos sacramentos, Deus nos oferece e transmite a sua graça e o seu perdão. Mediante a oração, pedimos bênçãos temporais e espirituais e rendemos graças a Deus pelos bens recebidos.

Logo, quando, sem qualquer restrição se chama a oração de meio da graça, ignora-se a diferença distintiva entre ela e a Palavra e os sacramentos, bem como também se confundem as suas finalidades diversas. Além disso, considerando-se a oração um meio da graça, segue-se necessariamente o erro de que, pela oração, ou seja, pela obra do homem, se pode merecer o perdão dos pecados e a salvação.

Na verdade, aqueles que consideram a oração um meio da graça declaram que Deus é reconciliado por meio dela. Insistem, pois, para que os pecadores que buscam certeza da salvação orem, enquanto deveriam apontar-lhes a graça de Deus em Cristo Jesus, graça oferecida a todas as pessoas no Evangelho e nos sacramentos. Deveriam, também, exortá-los a depositar sua confiança inteiramente nas promessas divinas de perdão e paz.

Se alguém fizer objeção de que o próprio Cristo torna a oração um meio da graça por nos ensinar a orar: "Perdoa-nos os nossos pecados" (Lc 11.4), responderemos que os cristãos realmente recebem o perdão dos pecados, como também todas as outras bênçãos de Deus, através da oração. Não porque a oração cristã seja um meio da graça, mas apenas porque a verdadeira oração cristã é expressão de fé nas promessas divinas. Não é a oração em si, isto é, a enunciação de palavras, mas a fé cristã, da qual a oração cristã é manifestação, que adquire o perdão. Disso resulta que, toda vez em que o crente fiel ora, ele não considera a sua oração outro meio da graça somado à Palavra e aos sacramentos, mas sua oração se fundamenta nas promessas divinas que lhe são oferecidas nos meios da graça. O que ele realmente pede é que Deus lhe seja gracioso e lhe perdoe os pecados por amor de Cristo, conforme, em seu bendito Evangelho, prometeu fazer.

Sempre que a pessoa ora na suposição de que sua oração seja obra meritória, em virtude da qual Deus perdoará pecados, sua oração não é oferecida em nome de Jesus, mas contrariamente às instruções de Cristo. Não é manifestação de fé, porém manifestação de incredulidade. Não é, de modo nenhum, boa obra, mas abominação aos olhos do Senhor. (Gl 3.10) A uma tal oração se aplicam as palavras de Cristo: "Orando, não useis de vãs repetições, como os gentios; porque presumem que pelo seu muito falar serão ouvidos." (Mt 6.7)

Que os calvinistas considerem a oração um meio da graça é, do seu ponto de vista, perfeitamente compreensível. Por negarem sua graça universal, estão incapacitados para confortar o pecador atemorizado com as promessas gerais de graça oferecidas no Evangelho; pois que essas, segundo a doutrina

calvinista, só pertencem aos eleitos. Daí terem de procurar outro meio que não o Evangelho e os sacramentos pelo qual possam dar ao pecador aterrorizado a certeza da salvação: atos devocionais (entre eles a oração) que produzam sensação ou sentimento de graça (*sensus gratiae*). Tal certeza, entretanto, por basear em esforços humanos, não passa de imaginação e não é a verdadeira certeza cristã, conforme já foi visto.

Contudo, não só os calvinistas, como também os sinergistas e arminianos consideram a oração um meio da graça e, da mesma forma, sugerem que o pecador atemorizado que deseja certeza da salvação a procure mediante a oração (os agitadores reformados, os pietistas luteranos). Atrás desse conselho antiescriturístico está a negação do *sola gratia* e, juntamente com ele, a rejeição da reconciliação objetiva adquirida pela satisfação vicária de Cristo e dos meios da graça como verdadeiros meios conferentes (*media dotiká*), pelos quais Deus oferece de graça a perfeita justiça de Cristo a todas as pessoas. De tudo isso, fica evidente que é erro fatal considerar a oração um meio da graça. Os que oram na compreensão de que as suas súplicas sejam meio meritório que adquire graça e salvação, praticamente rejeitaram o Evangelho de Cristo e deslizaram para o paganismo.

Lei e Evangelho
(De Discrimine Legisti Et Evangelii)

Embora as doutrinas até aqui focalizadas necessitassem constante referência e discussão da Lei e do Evangelho, de maneira que se dissesse tudo o que fosse preciso dizer sobre esse assunto, ainda assim não seria supérfluo expor os ensinamentos escriturísticos acerca da Lei e do Evangelho sob um título especial. O racionalismo moderno, bem como o romanismo e zwinglianismo (Zwínglio: "Em si mesma, a Lei nada mais é que Evangelho"; cf. Introdução Histórica aos Livros Simbólicos, *Concórdia Triglotta*, p.161ss), praticamente aboliram a distinção entre Lei e Evangelho, de forma que ambos os ensinamentos são confundidos, e o caminho bíblico da salvação é completamente obscurecido (negação do *sola fide*; salvação mediante a justiça das obras).

O Luteranismo confessional, por seu turno, considera "[...] a distinção entre Lei e Evangelho é luz de particular brilho, que serve ao propósito de dividir corretamente a Palavra de Deus e explicar e entender apropriadamente os escritos dos santos profetas e apóstolos" (*Fórm. de Conc., Decl. Sól.*, V, 1) e concede-lhe, portanto, um lugar de destaque em cada tratado dogmático ortodoxo. Apesar desse fato, porém, o antinomismo, que é uma perversão da doutrina escriturística de Lei e Evangelho, originou confusão também nos círculos luteranos (João Agrícola, os filipistas, Poach, Otto, etc.), de modo que é realmente necessário tomar o assunto em especial consideração. Esses são os motivos, pelos quais tratamos aqui desta matéria mais por extenso e sob um título especial.

1. Definição de Lei e Evangelho

A mesma Escritura faz, muito claramente, distinção entre Lei e Evangelho. Também nossas Confissões Luteranas fazem isso. Segundo a *Fórmula de Concórdia* (*Decl. Sól.*, V, 17), a Lei é, em seu sentido restrito ou próprio (*lex proprie accepta*), "doutrina divina em que a justa e imutável vontade de Deus é revelada, de como o ser humano deveria ser em sua natureza, pensamentos, palavras e obras para ser agradável e aceitável a Deus e ameaça os transgressores dela com a ira de Deus e com castigos temporais e eternos." Mais sucintamente define a *Fórmula de Concórdia* (*Epít.* V, 3 e 4) "[...] a Lei, propriamente, é doutrina divina que ensina o que é justo e agradável a Deus e reprova tudo o que é pecado e contrário à vontade de Deus. Por isso, tudo o que reprova pecado é pregação da Lei e a ela pertence."

Por outro lado, o Evangelho, em seu sentido restrito ou próprio (*evangelium propriae acceptum*), é definido pela mesma Confissão como "doutrina tal que ensina o que deve crer o homem que não guardou a Lei e é por ela condenado, a saber, que Cristo expiou todos os pecados e por eles pagou, e sem qualquer mérito do homem lhe obteve e adquiriu o perdão dos pecados, a "justiça que vale diante de Deus" e a vida eterna". (*Epítome,* V, 5)

Essa distinção entre Lei e Evangelho é clara e escriturística, de modo que podemos descrever como *Lei divina* tudo o que, na Escritura, exige da pessoa perfeita obediência a Deus (Gl 3.12), pronuncia a sua maldição sobre os transgressores (Gl 3.10), faz que todo o mundo seja culpado perante Deus (Rm 3.19) e transmite o conhecimento do pecado. (Rm 3.20) Como *Evangelho,* definimos tudo o que oferece graça, paz e salvação ao pecador. (Rm 1.16,17; 10.15; At 20.24; Ef 6.15; 1.13)

É bem verdade que ambos os termos (Lei e Evangelho), na Escritura, também se empregam em sentido lato. Assim, o termo *Lei* designa toda a revelação de Deus conforme exposta em sua Palavra. (Sl 1.2; Is 2.3) O termo *Evangelho* designa toda a doutrina divina. (Mc 1.1) Isso ocorre por sinédoque; usa-se uma parte para designar o todo. (Gerhard: *"ut ex parte digniori et potiori totum intelligatur"*.)

Esse emprego peculiar do termo evangelho é reconhecido também por nossas Confissões luteranas; pois que, na *Fórmula de Concórdia, Decl. Sól.,* V, 3 e 4, lemos: "[...] a palavrinha *evangelho* não foi usada e entendida sempre em um só e mesmo sentido, senão que de duas maneiras, nas Sagradas Escrituras de Deus [...] Pois em uma das acepções é usada de maneira que se entende sob ela toda a doutrina de Cristo, nosso Senhor.. E pouco depois, são anunciados os capítulos sumários: 'arrependimento' e 'perdão dos pecados'."

2. Particularidades Comuns à Lei e ao Evangelho

Se estabelecermos um paralelo entre as duas doutrinas, descobriremos que elas possuem vários elementos importantes em comum. Em primeiro lugar, tanto a Lei como o Evangelho são Palavra de Deus divinamente inspirada. Este ponto é essencial. Embora as funções da Lei sejam totalmente diversas das do Evangelho, ainda assim ela é a santa e inspirada Palavra de Deus tanto quanto o Evangelho. (Mt 22.37- 40; Rm 3.21) Em segundo lugar, ambas essas doutrinas dizem respeito a todas as pessoas, de sorte que devem ser ensinadas sempre lado a lado até a consumação dos séculos.

A *Fórmula de Concórdia* ensina: "Desde o princípio do mundo essas duas proclamações têm sido promovidas lado a lado na Igreja de Deus com a devida distinção [...] Cremos e confessamos que essas duas doutrinas devem ser promovidas contínua e diligentemente na Igreja de Deus." (*Decl. Sól.* V, 23, 24)

É preciso manter o fato de "que a Lei e o Evangelho devem ser inculcados na Igreja de Deus um ao lado do outro". O antinomismo, alegando que o arrependimento (contrição) deva ser pregado pelo Evangelho, negou que se deva inculcar a Lei no Novo Testamento. João Agrícola ensinou: "O decálogo pertence ao tribunal, não ao púlpito." Vale dizer, a Lei é assunto do Estado, não da Igreja. Por Poach, Otto, etc., foram advogadas e defendidas formas modificadas de antinomismo, os quais disseram: "Não se deve incutir a Lei aos *regenerados*." Os filipistas, por seu turno, sustentaram: "Deve-se condenar a incredulidade pelo Evangelho." (cf. *Triglotta, Intr. Hist.*, p.161ss) Os erros do antinomismo são refutados de maneira adequada nos artigos V e VI da *Fórmula de Concórdia*, que demonstram clara e convincentemente que o antinomismo não é escriturístico nem razoável.

Lutero caracteriza corretamente a loucura intrínseca do antinomismo ao escrever: "Querem pôr para o lado a Lei e, não obstante, ensinam a ira, coisa que só a Lei deve fazer. Por conseguinte, nada mais fazem senão lançar fora estas pobres letras, *Lei*, todavia confirmam a ira de Deus que por estas letras é indicada e entendida, para não dizer que pretendem torcer o pescoço de Paulo e pôr por último o que vem primeiro." (S. L., XX, 1618ss)

Ainda: "Não é isto cegueira sobre cegueira não querer ele [Agrícola] pregar a Lei sem o Evangelho e antes do Evangelho? Pois que são impossibilidades. Pois como é possível pregar acerca do perdão dos pecados sem que primeiro haja pecados? Como anunciar a vida, se primeiro não houver a morte [isto é, seja conhecida]? [...] Porquanto a graça deve em nós lutar contra a Lei e o pecado e deles triunfar, para que não desesperemos." (S. L., XX, 1659. 1656)

Diz o Dr. Bente (*Triglotta, Intr. Hist.*, p.161) do antimonismo que "foi uma tentativa para abrir de novo as portas da Igreja Luterana para a justiça das obras romanas que Lutero havia expulso". Escreve ele: "Quando Lutero se opôs a Agrícola, pai do antinomismo nos dias da Reforma, fez isso com a noção clara de que estava em jogo o Evangelho de Jesus Cristo juntamente com sua doutrina da justificação pela graça mediante a fé somente e precisava ser defendido. Por meio destes espíritos - disse ele - o diabo não tenciona privar-nos da Lei, mas de Cristo, que cumpriu a Lei". (S. L., XX, 1614)

Realmente, os antinomistas, em última análise, basearam o perdão dos pecados em sua renovação ou santificação, particularmente no arrependimento que resultaria do verdadeiro amor produzido pela pregação do Evangelho. Dessa maneira, confundiram justificação e santificação e restauraram a doutrina romana da justiça pelas obras (justificação por meio de santificação; *gratia infusa*).

3. Relação Antagônica entre Lei e Evangelho

Foi Lutero quem proclamou novamente ao mundo que a Lei e o Evangelho são tão profundamente distintos quanto possível, separados por mais do que contradição (*"inter se longissime distincta et plus quam contradictoria separata sunt"*). (S. L., IX, 447) "Não se deve considerar uma declaração extremista e "mal-interpretável" (Tomásio, *Dogmengeschichte*, II, 425); porque é reafirmação da verdade que a mesma Escritura ensina.

Comparando as duas doutrinas segundo o seu conteúdo, descobrimos que se contradizem de modo absoluto. A Lei exige perfeita obediência do ser humano em todos os sentidos, e condena todo aquele que é desobediente. O Evangelho, por sua vez, nada exige, mas oferece, gratuitamente, a todos os pecadores, graça, vida e salvação por amor de Cristo. Os mesmos pecadores que a Lei destina à condenação eterna, o Evangelho, por amor de Cristo, os nomeia para a glória eterna no céu. (Rm 5.18-21) A Lei requer obras. (Lc 10.28) O Evangelho declara que o pecador "é justificado pela fé, independentemente das obras da Lei." (Rm 3.28)

O apóstolo Paulo estabelece admiravelmente o contraste entre Lei e Evangelho, ao escrever: "Não há distinção, pois todos pecaram e carecem da glória de Deus, sendo justificados gratuitamente, por sua graça, mediante a redenção que há em Cristo Jesus." (Rm. 3.22-24) De acordo com essas palavras, a Lei condena, ao passo que o Evangelho justifica. (cf. também Gl 3.10-14)

A mesma diferença entre Lei e Evangelho evidencia-se ao considerarmos as suas promessas, que também são contraditórias. As promessas da Lei são condicionais (*promissiones conditionales*). As do Evangelho são promessas de pura graça (*promissiones gratuitae*). Nisso vai dito que a Lei promete vida ao pecador sob a condição de que lhe obedeça perfeitamente. (Gl 3.12; Lc 10.28) Já o Evangelho lhe promete vida e salvação "independentemente das obras da Lei", "sem obras", "gratuitamente", "por graça" (*particulae exclusivae*), de sorte que, na verdade, Deus "justifica o *ímpio*". (Rm 4.5) Em outras palavras, a Lei justifica as pessoas que são, por si mesmas, justas (Gl 3.21), ao passo que o Evangelho justifica as pessoas que são, por si mesmas, *injustas*. (Rm 4.5)

O chamado imperativo evangélico (*imperativus evangelicus*, At 16.31) é "Evangelho concentrado". Ao ordenar ao carcereiro da prisão de Filipo: "Crê no Senhor Jesus Cristo, e serás salvo", Paulo pregou-lhe fé ao coração. Assim também a "ordem" de 1 Jo 3.23 não é ordem legal, mas um convite muito gracioso, expresso do modo mais energético, a aceitar o oferecimento evangélico da remissão. A fé exigida pelo Evangelho é descrita na Escritura exatamente como o oposto de qualquer realização humana. (Ef 2.8,9)

Considerando o exposto acima, fica evidente que as condições da Lei (Lc 10.28) são condições *reais*, que requerem cumprimento absoluto das obrigações impostas (Gl 3.12), ao passo que as do Evangelho (Rm 10.9: "Se

creres [...], serás salvo") apenas indicam o meio pelo qual Deus aplica ao pecador a vida e a salvação (*modus applicationis*). A declaração "se creres [...], serás salvo" significa unicamente isto: Sem nenhuma obra ou dignidade da tua parte, és salvo unicamente pela fé no Senhor Jesus, a quem Deus ressuscitou dos mortos. Rm 3.23-28

Uma vez, pois, que a Lei e o Evangelho, considerados segundo o seu teor e suas promessas, são contradições absolutas (*plus quam contradictoria*), cumpre-nos fazer clara distinção entre as duas esferas a que pertence cada um na economia da salvação. É a única maneira correta de afastar a "dificuldade insuperável" que nos confronta ao examinarmos essas duas contradictoria contradições em acordo com sua apresentação escriturística.

A Lei deve ser pregada em todo o seu rigor e severidade, e nada deve-se omitir dela. (Mt 5.17,18; Gl 3.10; Rm 1.18; 3.9-19) A única finalidade com que ela será proclamada é levar o pecador ao claro conhecimento do seu pecado e da condenação. (Rm 3.20) Essa é a verdadeira esfera da Lei, conforme a Escritura demonstra com evidência (2 Co 3.9: "o ministério da condenação"). É mensagem de ira e, como tal, nosso "aio para nos conduzir a Cristo, a fim de que fôssemos justificados por fé". (Gl 3.24)

Quando, no entanto, a Lei cumpriu com sua finalidade e o pecador clama, atemorizado: "Que devo fazer para que seja salvo?" (At 16.30), a proclamação da Lei tem de cessar e o anúncio do Evangelho deve iniciar. (At 16.31) A função da Lei é aterrorizar o pecador seguro de si, mas a função do Evangelho é confortar o pecador contrito com a graça de Deus em Cristo Jesus. (Jo 3.16; Rm 10.4) Essa rigorosa distinção entre as duas esferas da Lei e do Evangelho sempre é observada na Escritura. (2 Sm 12.13; At 2.37-39; 1 Co 5.1-5; 2 Co 2.6-8)

Escreve Lutero: "Tem a Lei o seu alvo: até onde deve ir e o que deve realizar, a saber, conduzir a Cristo, atemorizar os impenitentes com a ira e o desfavor de Deus. Tem o Evangelho igualmente o seu ofício e função especial de pregar às consciências aflitas o perdão dos pecados [...] Ora, quando atingida em cheio a consciência, de sorte que verdadeiramente sente o pecado, se vê em agonia de morte, [...] é chegada então a hora de saber-se fazer separação de Lei e Evangelho e indicar a cada um o seu lugar." (S. L., IX, 798ss)

Em termos gerais, portanto, a Lei pertence à esfera do pecado, e o Evangelho, à da graça. A primeira é mensagem do arrependimento (contrição); o segundo é notícia da remissão dos pecados. (Lc 24.47) Ambos devem ser ensinados em sua pureza e verdade escriturísticas. Não se deve diminuir o rigor e a severidade da Lei nem alterar a doçura e o aspecto cativante do Evangelho, porque apenas dessa maneira a divina mensagem do pecado pode penetrar no coração do pecador e transformá-lo.

A Lei e o Evangelho diferem entre si também com respeito aos seus *principia cognoscendi*. A Lei está escrita no coração dos seres humanos (Rm 2.14,15) e

pode, assim, ao menos em parte, ser conhecida mesmo sem o conhecimento revelado da Escritura. O Evangelho é "a sabedoria de Deus em mistério outrora oculta", dada a conhecer à pessoa por revelação especial (1 Co 2.7-12; Rm 16.25), de maneira que nenhuma pessoa a pode conhecer, caso não lhe seja revelada. (Mt 16.15; Rm 10.14,15,17) Isso se demonstra e prova pelo fato de que todas as religiões de feitura humana são "religiões da Lei" ou das boas obras, ao passo que a religião cristã, extraída da Bíblia como sua única fonte, é "religião da fé". Além disso, todas as pessoas que se devotam à religião natural das boas obras, rejeitam a religião da fé como loucura (1 Co 1.23; 2.14), até que o Espírito Santo, pelo Evangelho, afasta delas a *opinio legis*. (2 Co 3.15,16)

No decorrer da controvérsia antinomista, debateu-se a pergunta sobre se o pecado da incredulidade deveria ser condenado pela Lei (gnésio-luteranos) ou pelo Evangelho (filipistas). A resposta dos gnésio-luteranos foi adotada e incorporada à *Fórmula de Concórdia* (V e VI). Os filipistas talvez tenham sido ludibriados pela consideração de que a Lei, por ignorar Cristo e a fé nele, não poderia condenar o pecado da incredulidade. Todavia a questão se decidirá prontamente, se retivermos em mente as esferas e funções específicas da Lei e do Evangelho; pois, enquanto a Lei sempre julga, condena e repreende, o Evangelho, em seu sentido próprio, jamais julga, condena e repreende. Condenar é, portanto, contrário à própria natureza do Evangelho.

A declaração: "O Evangelho condena o pecado." (Melanchton) será defendida unicamente se o termo Evangelho for empregado em sentido lato, designando toda a doutrina de Cristo. Todavia, que o Evangelho em sentido restrito, não condena o pecado da incredulidade ou qualquer outro pecado, fica evidente do fato de que, se o Evangelho fosse uma mensagem de reprovação e condenação, a salvação seria absolutamente impossível. Não haveria mensagem de salvação em que todos os pecadores que, por natureza são incrédulos, pudessem confiar. O Evangelho salva (Rm 1.16) precisamente, porque tem função salvadora e não reprovadora ou condenatória. Involuntária, porém efetivamente, os filipistas transformam o Evangelho em Lei ao lhe atribuírem, em seu sentido próprio, função reprobatória.

A *Fórmula de Concórdia* admite que se possa empregar o Evangelho (antes os fatos evangélicos, a saber, o padecimento e morte de Cristo) na descrição da grande ira de Deus em virtude do pecado da pessoa, assim como o próprio Cristo o empregou dessa maneira. (Lc 23.31) Contudo, quando empregado dessa forma, o Evangelho não desempenha seu ofício particular e próprio (*proprium suum officium*), mas um ofício estranho (*alienum opus*). Diz nossa Confissão (*Decl. Sól.*, V, 12): "Na verdade, onde mais séria, mais terrível indicação e pregação da ira de Deus contra o pecado do que a paixão e morte de Cristo, seu Filho? Mas enquanto isso tudo proclama a ira de Deus e aterroriza o homem, ainda não é o Evangelho, nem a pregação própria de Cristo, senão que é a pregação de Moisés e da Lei sobre os impenitentes.

Porque o Evangelho e Cristo não são ordenados e dados para aterrorizar, nem para condenar, mas a fim de consolar e erguer os que estão aterrorizados e pusilânimes." A última verdade aqui sublinhada jamais deve ser perdida de vista; pois que o Evangelho, em seu sentido próprio, nunca revela o pecado ou aterroriza o pecador, mas sempre mostra a graça divina e consola o pecador inquieto.

Ao concluirmos este capítulo, chamaremos a atenção para o fato de que a Lei e o Evangelho são apenas aspectos diferentes do próprio Deus em sua relação com o pecador. A Lei mostra Deus condenando o pecador em virtude do seu pecado (*Deus propter peccata dammans*), enquanto que o Evangelho descreve Deus perdoando e justificando gratuitamente o pecador por amor de Cristo (*Deus propter Christum absolvens et iustificans*.) O teólogo cristão deve ter esse fato sempre presente ao determinar as esferas e funções da Lei e do Evangelho.

4. A Relação Íntima entre Lei e Evangelho

Embora sejam radicalmente distintos um do outro pelo que respeita ao seu teor, mesmo assim a Lei e o Evangelho não devem vir intimamente ligados em sua aplicação prática. Lutero escreve sobre isso (S. L., IX, 454): "Embora pelo seu conteúdo (*re ipsa*) estejam ambos muito distanciados um do outro (*remotissima*), ainda assim estão ao mesmo tempo o mais intimamente ligados. Nada está mais fortemente ligado que temor e firme esperança, Lei e Evangelho, pecado e graça. Pois que estão tão ligados que um é absorvido (*absorbeatur*) pelo outro. Por isso mesmo, não pode haver combinação matemática que a esta se equipare."

Essa relação íntima entre Lei e Evangelho torna-se evidente ao considerarmos a conversão do pecador. Segundo demonstramos em capítulo anterior, a conversão se dá no preciso instante em que o pecador penitente confia pessoalmente nas graciosas promessas do Evangelho; ou digamos resumidamente, sua conversão efetua-se pelo Evangelho. Todavia, para que o Evangelho possa desempenhar suas funções confortador confortadoras e salvadoras, é preciso que a Lei primeiro convença o pecador de seu pecado e da culpa, atemorize-o e humilhe e leve a desesperar no que respeita aos seus próprios esforços para se salvar. (Rm 3.19,20,23,24) Dessa maneira, a conversão do pecador requer e pressupõe a pregação tanto da Lei como do Evangelho. A Lei tem de, primeiro, fazer o pecador ver a sua morte espiritual, a fim de que possa regozijar-se com a vida espiritual que o Evangelho proporciona. A Lei tem de convencê-lo da justa exigência de Deus, para que possa estar disposto a aceitar, pela fé, os dons gratuitos do Evangelho. A Lei tem de proclamar o pecado, para que o Evangelho possa proclamar a graça.

Ao falar do segundo emprego da Lei divina, os nossos dogmáticos fazem correta distinção entre o seu *usus elenchticus* (a revelação e o convencimento

do pecado, Rm 3.20) e o seu *usus paedagogicus* ("nos serviu de aio para nos conduzir a Cristo" - Gl 3.24). É preciso, porém, considerar que a Lei, em si, não conduz a Cristo, mas unicamente ao desespero. Todavia, serve para a vinda a Cristo (*compulsus indirectus*) por fazer o pecador ver a sua necessidade. Havendo a Lei atemorizado o pecador, Cristo está ao alcance para lhe proclamar o conforto do Evangelho. Passagens como 2 Co 3.6b; Rm 7.5,8 ensinam que a Lei por si mesma não efetua nenhuma transformação moral nem melhora o coração do pecador, predispondo-o à recepção do Evangelho. É, pois, preciso que o Evangelho vá lado a lado com a Lei, caso o pecador deva ser convertido e salvo.

Os antinomistas negaram essa relação íntima entre Lei e Evangelho ao tentar banir a Lei da Igreja. Em última análise, porém, a sua oposição à Lei constituía oposição ao Evangelho, conforme Lutero diz com razão (S. L., XX, 1646): "Tirando-se fora a Lei, ninguém sabe o que Cristo é Cristo ou o que fez realizou ao cumprir a Lei por nós." O Reformador percebeu claramente que "por este assim chamado entusiasmo (o antinomismo), o diabo não pretende tirar fora a Lei, mas Cristo, o cumpridor da Lei". (XX, 1614)

Igualmente, a íntima relação entre Lei e Evangelho torna-se evidente também ao considerarmos a santificação do crente. É verdade que, segundo o homem interior ou novo homem, o cristão não requer a Lei (1 Tm 1.9), visto que, como nova criatura em Cristo, tem a Lei de Deus escrita em seu coração (Jr 31.33; Ez 36.26) e lhe obedece tão alegre e voluntariamente como fazia Adão antes da queda. (Sl 110.3). A Fórmula de Concórdia declara com razão (*Decl. Sól.,* VI, 17): "Quando, porém, o homem nasce de novo do Espírito de Deus e é libertado da Lei, isto é, quando está livre desse propelidor e é impelido pelo Espírito de Cristo, aí então vive de acordo com a imutável vontade de Deus, compreendida na Lei, e, enquanto renascido, tudo faz de espírito livre e disposto."

A situação torna-se, porém, completamente diferente, quando examinamos o crente segundo a natureza pecaminosa, que ainda se apega a ele. (Rm 7.14-24) Segundo a natureza corrompida, o crente não conhece a Lei profundamente nem a cumpre de livre vontade (Rm 7.15), mas constantemente se opõe a ela e a transgride. (Rm 7.18)

Diz Lutero (S. L., IX, 881): "Segundo o espírito, o crente é justo, sem qualquer pecado, não necessita de nenhuma Lei; todavia, segundo a carne, ainda tem pecado. [...] Visto que tal coisa ainda existe [em nós], a Escritura nesta parte nos considera iguais aos injustos e pecadores, precisando nós, segundo a carne, tanto da Lei como aqueles."

Assim também a *Fórmula de Concórdia* comenta (*Decl. Sól.* VI, 18ss): "No entanto, como os crentes não são perfeitamente renovados neste mundo, porém o velho homem se lhes apega até à sepultura, neles também continua

a luta entre o espírito e a carne. Por isso, deveras têm prazer na Lei de Deus no tocante ao homem interior, mas a Lei em seus membros guerreia contra a Lei em suas mentes. Destarte nunca estão sem Lei, e contudo não estão debaixo da Lei senão na Lei, vivem e andam na Lei do Senhor, e todavia nada fazem por impulsão da Lei."

O crente, portanto, tem de empregar juntamente com o Evangelho também a Lei divina, a saber, a) como freio para crucificar a natureza má (Rm 8.7; 1 Co 9.27); b) como espelho, que lhe revela constantemente os seus pecados (Rm 7.7, 13; Gl 5.19-21); c) como norma, segundo a qual deve pautar e dirigir toda a sua vida. (Gl 5.22-25) Daí o mesmo regenerado ter de empregar continuamente a Lei em relação íntima com o Evangelho. A Lei para refrear a sua carne exteriormente, a Lei para destruí-la interiormente. A Lei para indicar as boas obras. O Evangelho a fim de lhe conferir poder para fazer boas obras. A Lei para mostrar-lhe os seus pecados, e o Evangelho para ensinar-lhe como purificar-se do pecado.

Não há, naturalmente, nenhuma contradição entre passagens tais como 1 Tm 1.9: "Não se promulga Lei para quem é justo" e passagens que aplicam a Lei, em todo uso que dela se faz ao cristão, por exemplo, Rm 7.23, 24; 1 Co 9.27; etc. Naquela passagem, descreve-se o cristão segundo a nova natureza; nestas, segundo a sua velha natureza, sua natureza corrupta. Diz Lutero com razão: "*Ein Christ ist zwischen zwei Zeiten geteilt. Sofern er Fleisch ist, ist er unter dem Gesetz; sofern er Geist ist, ist er unter der Gnade.*" (cf. S. L., IX, 452.880) ("O cristão está dividido entre dois tempos. Enquanto carne, está debaixo da Lei; enquanto espírito, está debaixo da graça.")

A conversão e a santificação são, portanto, conseqüências da cooperação entre a Lei e o Evangelho. A pregação tão-só da Lei redunda em hipocrisia ou desespero; a pregação tão-só do Evangelho redunda em indiferença e segurança. (cf. Lutero, S. L., V, 988; também Dr. Engelder, *Dogmatical Notes*)

Para completar, podemos acrescentar aqui que nossos dogmáticos falam de um emprego quádruplo da Lei divina, cada um dos quais aplicáveis também ao cristão. A Lei põe em cheque a natureza pecaminosa do cristão e o constrange à disciplina externa (*usus politicus*); revela-lhe o seu pecado e o convence dele (*usus elenchticus*); é seu aio para conduzi-lo a Cristo (*usus paedagogicus*); provê-o de norma de vida segura. (*perpetua vivendi regula*, Mt 5.17; *usus didacticus*)

5. A Arte de Fazer Distinção entre Lei e Evangelho

Enquanto é relativamente fácil fazer-se distinção entre Lei e Evangelho na teoria, é extremamente difícil aplicar essa distinção na prática. Lutero comenta acertadamente que a verdadeira distinção entre Lei e Evangelho na prática fica além das faculdades naturais do ser humano e só se pode conseguir pela operação do Espírito Santo. A razão disso deve se encontrar

na disposição natural do ser humano, que se atém persistentemente à *opinio legis*, ou seja, ao desejo de salvar-se pela justiça das obras. Também o crente está sujeito a esse erro fundamental, enquanto carne. Conseqüentemente, é de contínuo tentado a aplicar erradamente a Lei e o Evangelho, de sorte que se vê obrigado a pedir, sem cessar, a Deus iluminação por seu Santo Espírito. (Sl 143.10)

Ainda mais difícil é a tarefa do pastor cristão, que deve fazer correta divisão da Palavra da verdade em sua qualidade de ministro de Jesus Cristo. (2 Tm 2.15) As palavras de Lutero aqui têm aplicação: "Alguém que entender bem esta arte de dividir Lei e Evangelho, a este concede a mais distinta honra e o título de doutor das Sagradas Escrituras." O ministro cristão deve ensinar constantemente a Lei e o Evangelho lado a lado, com a devida consideração tanto de distinção como de sua relação, de modo que os seguros são atemorizados, e os atemorizados, confortados. Jamais confundirá as duas doutrinas, porém ensinará a Lei em toda a sua severidade e o Evangelho em toda a sua doçura.

Os que se devotam sinceramente com zelo a essa tarefa prontamente vão concordar com Lutero, que diz (S. L., IX, 798ss): "Sem o Espírito Santo, é impossível obter a distinção [entre Lei e Evangelho]. Noto-o em mim mesmo, vejo-o também diariamente noutros, como é difícil separar a doutrina da Lei e do Evangelho uma da outra. Aqui o Espírito Santo deve ser mestre e professor, ou então nenhum homem na terra poderá entender e ensinar. [...] A arte se ensina com facilidade: Parece óbvio dizer que a Lei é palavra e doutrina diferente do Evangelho; todavia fazer distinção na prática e aplicar a arte, isto significa aflição e trabalho."

Entretanto, ainda que seja muito difícil distinguir a Lei do Evangelho, é absolutamente necessário fazê-lo, visto que, sem a devida distinção entre as duas doutrinas, não pode haver fé salvadora e, por conseguinte, também não o verdadeiro cristianismo. Lutero chama a atenção para esse fato, ao escrever (S. L., IX, 798ss): "Se houver engano neste ponto, torna-se impossível distinguir um cristão de um o pagão e ou um judeu; tal a importância dessa distinção."

Não é difícil compreender a razão de Lutero para um tal veredito. A doutrina fundamental da fé cristã é a da justificação pela graça, mediante a fé (*sola gratia; sola fide*). Para que se possa ensinar essa doutrina em sua pureza escriturística, torna-se necessário excluir dela toda exigência da Lei, ou seja, toda boa obra. Tal como diz Lutero, não se deve fazer a justificação depender nem mesmo de um piedoso Pai-Nosso, caso se queira conservar toda a verdade da doutrina cristã. Se, nesse ponto, a severidade da Lei divina é alterada e não é apresentado o Evangelho da graça divina em Cristo em toda a sua doçura escriturística, o pecador jamais sentirá verdadeira contrição. Também não se confiará inteiramente à misericórdia de Deus em Cristo Jesus para sua salvação.

Em síntese, a menos que o Evangelho seja estritamente distinguido da Lei, torna-se impossível ensinar a justificação pela fé.

Segue-se disso, ainda, que também se torna impossível consolar o pecador com a certeza da salvação, se Lei e Evangelho se confundem. Em outras palavras, se, no artigo da justificação, Lei e Evangelho são misturados, de sorte que se faça a salvação da pessoa depender de seu cumprimento das justas exigências de Deus, o pecador terá de, para sempre, manter dúvidas quanto ao seu estado de graça. O estado de graça é arrebatado da mão onipotente de Deus e depositado em suas próprias mãos impotentes. A confusão entre Lei e Evangelho nesse ponto destitui, por conseguinte, a pessoa da maior bênção que o cristianismo proporciona ao mundo, a saber, a *certitudo gratiae et salutis* pela fé em Cristo Jesus, por cujo amor Deus justifica gratuitamente o pecador destituído da glória de Deus. (Rm 3.23,24)

Diz Lutero sobre isso (S. L., IX, 619): "É impossível possam Cristo e a Lei habitar simultaneamente no coração; pois que ou a Lei ou Cristo deve retirar-se." O que Lutero quer dizer é o seguinte: A pessoa confia, para a salvação, ou nas obras ou em Cristo; ou, o que vem a dar no mesmo, deseja salvar-se pela Lei ou pelo Evangelho. Não há entre ambos um termo médio. Mas ai do pecador que, para a salvação, confia na Lei! (Gl 3.4) Visto que é incapaz de a guardar, ele está para sempre debaixo de sua maldição. A confusão entre Lei e Evangelho destitui o pecador daquele único conforto verdadeiro que pode ampará-lo em vida e consolá-lo na morte - a segura esperança da salvação pela fé em Cristo Jesus.

Por fim, sem a devida distinção entre Lei e Evangelho, torna-se também impossível entender as Escrituras. A *Fórmula de Concórdia* chama a atenção para esse ponto, denominando a distinção entre Lei e Evangelho "[...] luz de particular brilho, que serve ao propósito de dividir corretamente a Palavra de Deus e explicar e entender apropriadamente os escritos dos santos profetas e apóstolos." (*Decl. Sól.* V, 1) Essa declaração de nossa Confissão não constitui exagero; pois que, de um lado, a Escritura diz claramente: "Faze isto e viverás." (Lc 10.28) e de outro: "O homem é justificado pela fé, independentemente das obras da Lei." (Rm 3.28) Essas declarações são, em si mesmas, contraditórias, tão contraditórias quanto o sim e o não. No intuito de afastar a dificuldade, os antinomistas procuram banir a Lei da Igreja para o Tribunal, de sorte que, dentro da Igreja, não se devesse ensinar nada além do Evangelho. Todavia, esse procedimento é antibíblico; porquanto é vontade expressa de Deus, posta em evidência em sua Palavra, que a Lei (a Lei moral) seja proclamada sem qualquer restrição ou redução até o fim dos tempos. (Mt 5.18)

Os teólogos racionalistas modernos tentam desfazer a contradição, convertendo o Evangelho em Lei. A Palavra de Deus pronuncia a divina

maldição sobre todo aquele que, dessa maneira, priva o Evangelho de seu glorioso conteúdo. (Gl 1.8; 6.14) Em suma, não se deve afastar a contradição, abrindo mão de qualquer das duas doutrinas, mas fazendo a devida distinção entre ambas e confinando cada uma à sua própria esfera. Feito isso, podemos compreender facilmente por que, por um lado, a Escritura diz: "Aquele que observar os seus preceitos, por eles viverá." (Gl 3.12) e, por outro: "O homem não é justificado por obras da Lei e sim mediante a fé em Cristo Jesus." (Gl 2.16) Nesse caso, nos lembramos de que a Lei nos foi dada para que pudéssemos chegar ao conhecimento dos nossos pecados (Rm 3.20), e o Evangelho para que pudéssemos obter a remissão dos pecados. Em resumo, se fizermos a devida distinção entre Lei e Evangelho, a Bíblia será para nós um livro claro; se não fizermos, permanecerá obscura e incompreensível para sempre.

A veracidade dessa declaração é comprovada pela atitude errada dos romanistas e sinergistas protestantes referente à questão vital da certeza da salvação (*certitudo salutis*). Errando nessa parte, confundem Lei e Evangelho pela negação do sola gratia e pelo ensino, direto ou indireto, da salvação pelas obras. Conseqüentemente, mantêm o ensino de que o crente não pode estar seguro de sua salvação (*monstrum incertitudinis*). Isso constitui rejeição proposital de uma clara doutrina escriturística. (Rm 8.38,39) Mesmo assim, procuram basear sua falsa alegação na Escritura. (1 Co 10.12) Deixam, porém, de fazer distinção entre Lei e Evangelho. Ludibriados por seu erro, esquecem que passagens como 1 Co 10.12; Hb 1214; etc., são Lei, destinadas a advertir e atemorizar os seguros e indiferentes, enquanto passagens como Rm 8.38,39; Jo 10.27-29; 3.16-18; etc., são Evangelho, determinadas para conforto dos contritos e penitentes. Segundo a velha natureza, os crentes necessitam sempre de advertências da Lei, ao passo que, segundo a nova natureza, se regozijam na esperança da salvação que lhes é oferecida no precioso Evangelho. (Rm 5.1-50) É, pois, absolutamente necessário que o crente em geral, ao julgar em particular o seu estado de graça, mas especialmente o ministro cristão, ao proclamar oficialmente o divino caminho da salvação, faça clara e rigorosa distinção entre Lei e Evangelho. (2 Tm 2.15)

Isso, porém, só pode ser feito, quando Deus nos concede a sua graça e nos conserva nela. O seu Santo Espírito tem de nos ensinar e levar a fazer distinção entre Lei e Evangelho e aplicar ambos na devida ordem. Sem a iluminação e orientação do Espírito Santo, ninguém pode apelar da condenação da Lei para as benditas promessas do Evangelho de perdão dos pecados, vida e salvação e nelas confiar. Isso é obra graciosa do Espírito em nós. (Ef 1.19, 20; Fp 1.29; Cl 2.12) Assim também a perseverança na fé, mediante confiança constante nas promessas do Evangelho, é obra de Deus em nós. (1 Pe 1.5) Igualmente, embora a Lei acuse e condene a pessoa, o nomismo, que faz da Lei o meio de salvação por via da santificação, está tão

profundamente arraigado na sua natureza que, adepta da Lei por nascença, ela confia nas obras da Lei para a salvação e se recusa a apelar da Lei para o Evangelho, o qual é, para a natureza pecaminosa, tanto uma pedra de tropeço como loucura. (1 Co 1.23) Deus, pois, deve salvar-nos, operando em nós tanto o querer como o efetuar. (Fp 2.13) Sem a sua graça, nada podemos fazer também nessa questão de estabelecer-se a devida distinção entre Lei e Evangelho.(cf. Lutero, S. L., IV, 2077ss; IX, 446ss: XXII, 760ss; V, 1171)

6. Os que Abrem Mão da Verdadeira Distinção Entre Lei e Evangelho

Abrem mão da verdadeira distinção entre Lei e Evangelho e, daí, confundem Lei e Evangelho:

a. *Os romanistas*, que confundem Lei e Evangelho em prol de seu pernicioso ensinamento da justiça das obras e da incerteza da salvação. O Concílio de Trento amaldiçoa expressamente a doutrina segundo a qual "o Evangelho é promessa absoluta e incondicional de vida eterna, sem a condição de que [a pessoa] tenha de primeiro guardar a Lei". (Sess. IV, Cân. 20)

b. *Os calvinistas*, que negam a *gratia universalis* e a operação do Espírito Santo pelos meios da graça determinados por Deus. Como conseqüência desses erros, não proclamam as promessas evangélicas universais da graça a todos os pecadores, mas condicionam a salvação do pecador à sua conformação com as condições prescritas sob as quais Deus aceitará o pecador. De acordo com Charles Hodge, a "vocação externa" é "a promessa de aceitação no caso de todos quantos se conformam com as condições", ao passo que o Evangelho é "a proclamação dos *termos à base dos quais Deus está disposto a salvar os pecadores e demonstração do dever dos seres humanos caídos em relação àquele plano*". (*Syst. Theol.*, II, 642) Dessa maneira, em última análise, os calvinistas cometem o mesmo erro fatal que os romanistas.

c. *Os sinergistas*, que negam o *sola gratia* e fazem a salvação depender da decisão do próprio pecador pela graça. Segundo o sinergismo, o Evangelho é mensagem de Deus que promete graça a todos os que se aplicarem à graça. É, pois, o sinergismo um retorno ao campo pelagiano do romanismo.

d. *Todos os modernistas*, que negam a *satisfactio vicaria*; pois, visto que negam a expiação vicária de Cristo, são obrigados a ensinar a salvação pelas obras, ou seja, a expiação do próprio pecador pelos seus pecados.

e. *Certos teólogos modernos*, que afirmam uma "uniformidade superior" (*höhere Einheit*) entre Lei e Evangelho. Segundo a sua opinião, a

> diferença entre Lei e Evangelho é só de grau, não de espécie; pois que ambos, segundo falsa alegação, exigiriam do pecador obras morais. Nesse caso, o Evangelho, em última análise, não passaria de uma Lei modificada. Essa opinião errônea, naturalmente, anula por completo a distinção entre as duas doutrinas. Converte o Evangelho em Lei e põe a salvação do pecador na dependência de sua própria obediência.

Lutero, a quem esses enganadores dão como favorecedor dessa opinião perniciosa, na realidade fazia distinção entre Lei e Evangelho como *plus quam contradictoria.*

Ao encerrarmos este capítulo, queremos chamar a atenção para o fato de que, em todos os casos em que se confundem Lei e Evangelho, o propósito é sempre o mesmo, a saber, eliminar a "loucura da pregação" do Salvador crucificado e ressuscitado como única esperança de salvação e confirmar a doutrina pagã da salvação pelas obras (*opinio legis*).

O resultado de todos os erros na Teologia é, em última análise, a eliminação do "Cordeiro de Deus que tira os pecados do mundo". (Jo 1.29) Lutero diz com exatidão (S. L., XX, 873): "Quem nega, blasfema ou desonra Cristo num ponto ou artigo, em nenhuma outra parte o poderá ensinar ou honrar corretamente."

Lei e Evangelho são confundidos de maneira mais sutil por todos aqueles que enfraquecem o rigor da Lei, ensinando que Deus se daria por satisfeito, se as pessoas lhe obedecessem tanto quanto lhes fosse possível; por todos aqueles que injetam elementos legísticos no Evangelho, destituindo-o de sua doçura e por todos aqueles que proclamam a Lei aos pecadores penitentes e o Evangelho aos que estão seguros e em indiferença carnal. Pode-se, pois, confundir Lei e Evangelho com respeito à sua natureza e teor, com respeito à suas funções e com respeito às pessoas a quem se aplicam. Sempre, porém, que se confundem Lei e Evangelho, destroem-se a doutrina da justificação pela graça e a certeza da salvação. Na verdade, onde não se conhece nem se põe em prática a diferença entre Lei e Evangelho, ninguém pode tornar-se ou conservar-se cristão. Por isso, merecem consideração especial as palavras de Lutero: "Esta distinção [...] é a arte suprema na cristandade, da qual deveriam entender e ser capazes todos em geral e cada um em particular de quantos se ufanam do nome cristão ou o assumem." (S. L., IX, 798)

A Doutrina do Santo Batismo
(De Baptismo)

1. A Divina Instituição do Batismo

O Batismo não é mero rito eclesiástico, mas ordenação divina (*institutio divina*), que deve permanecer em vigor até o fim dos tempos e ser observada por todos os cristãos. (Mc 16.15, 16; Mt 28.19, 20) A ordem de batizar foi dada por Cristo com ênfase igual à da pregação do Evangelho, fato este que os apóstolos reconheceram devidamente. (At 2.38; 10.48) É preciso mantê-lo apesar do fato de a missão especial de Paulo ter consistido mais em evangelizar que em batizar. (1 Co 1.14,15) Por isso, através de todas as suas epístolas, ensina tanto a necessidade como a eficácia do Batismo. (Rm 6.3,4; Gl 3.27; Tt 3.4-7; etc.) Conseqüentemente, se os Quacres [Quakers], o Exército de Salvação e outros entusiastas rejeitam o Batismo como mera "cerimônia que não é compulsória para as consciências", rejeitam a própria instituição e ordenação de Deus. Sua rejeição do santo Batismo, porém, não passa de conseqüência do seu repúdio da doutrina dos meios da graça em geral.

Os teólogos racionalistas modernos (Hotzmann) negam a instituição divina do santo Batismo, embora admitam ter sido o Batismo de praxe comum na Igreja Cristã primitiva. Todos os seus argumentos, no entanto (Paulo batizou unicamente em casos excepcionais. (1 Co 1.14) Pedro mesmo não batizou. (At 10.48) Jesus não batizou, mas apenas ensinou. Jo 3.22; 4.2), não podem deitar por terra as Palavras claras em Mt 28.19,20 e Mc 16.15,16, em que se ensina inconfundivelmente a instituição divina do santo Batismo.

Teólogos racionalizantes modernos com tendência mais conservadora admitem a instituição divina do Batismo, porém fazem objeções ao chamado "caráter legal" dessa ordenação. Em resposta a esse argumento um tanto vago, dizemos que a obrigação da Igreja de batizar não é mais "legal" do que é o seu dever de proclamar o Evangelho. Se os homens podem salvar-se sem o Batismo, a razão disso não vem de ser o Batismo "mais legal" que a proclamação do Evangelho, mas de Deus oferecer, em sua graça infinita, ao pecador já pela Palavra do Evangelho, sua inteira graça com perdão completo. Esse fato, no entanto, não torna o Batismo supérfluo. Deus, que, "em sua graça, é muitíssimo rico", não quer proporcionar-nos "conselho e ajuda contra o pecado *só de um modo.*" (*Os Artigos de Esmalcade*, Parte III, Art. IV) Seguramente, nosso Senhor, que instituiu o Batismo, não quer que desprezemos este sacramento sagrado e salutar. (Lc 7.30)

A ordem divina de batizar requer sempre água como elemento visível que se deve empregar neste sacramento (Jo 3.23; At 8.36), de maneira que o emprego de qualquer substituto invalida o Batismo. Todos aqueles de cujo Batismo não possamos obter comprovação segura devem considerar-se como não-batizados. Embora o emprego de água no Batismo seja necessário, a maneira de sua aplicação (*modus applicandi*) é facultativa, visto que o verbo grego *baptizein* não significa apenas imergir, mas também lavar (cf. Lc 11.38; Mc 7.23, onde *baptizesthai* significa o mesmo que *niptesthai*, ou seja, lavar.) Por isso, nosso Catecismo luterano sustenta com razão que batizar significa "lavar, regar, aspergir com água ou submergir na água". Aos que insistem em que o Batismo deve ser por imersão por simbolizar o sepultamento na morte (Rm 6.3,4), nossos dogmáticos respondem que o Batismo significa, não só sepultamento, mas também lavagem dos pecados (At 22.16), derramamento do Espírito Santo (Tt 3.5,6) e aspersão com o sangue de Cristo. (Hb 10.22 cf. com Êx 24.8; Hb 9.19; 1 Co 10.2) Assim cada um dos diferentes modos de aplicação da água simboliza o seu significado.

Se alguém fizer a objeção de que seria necessária a imersão, porque toda a pessoa deve ser purificada pelo Batismo, respondemos que o poder purificador do Batismo não reside na quantidade de água empregada, mas no próprio sacramento, de maneira que todo aquele que o recebe, sob qualquer forma, é completamente purificado. (Jo 13.9,10)

De passagem, queremos lembrar ao leitor que comumente os que insistem na imersão, porque "o Batismo tem de simbolizar o sepultamento na morte", negam a própria eficácia do sacramento em sepultar a pessoa batizada na morte de Cristo, isto é, em adquirir os benefícios da morte substituta de Cristo. Enquanto insistem na forma, rejeitam a parte essencial do Batismo; guardam a casca e põem o miolo fora.

Todas as objeções à instituição divina do santo Batismo têm sua origem na razão presunçosa, incrédula, que põe propositadamente de lado as Sagradas Escrituras como única fonte e norma de fé. Quando as pessoas declaram que o Batismo é supérfluo - tal qual o são todos os meios da graça -, porque tão-só se requer o "Batismo do Espírito e do fogo" (Quacres); ou porque é "cerimônia judaica" (Exército de Salvação); ou porque o Batismo é apenas um rito eclesiástico (modernistas; teólogos racionalistas); ou porque dizia respeito unicamente à Igreja Primitiva (socinianos); ou porque a fórmula trinitária em Mt 28.19 é uma interpolação, visto que o conceito da Trindade, conforme expresso nessa passagem, era estranho ao espírito da Igreja Primitiva (teólogos modernistas; cf. 2 Co 13.14; Tt 3.4-7; 1 Pe 1.10-12); ou porque o relato do Evangelho de Mateus é anti-histórico, porquanto Cristo não ressuscitou dos mortos; porque, em vista de 1 Co 1.14; Jo 3.22; 4.2, não se pode considerar a passagem de Mt 28.19 uma ordem batismal dada por Cristo - provam que se opõem propositadamente às Sagradas Escrituras e exaltam a sua cega razão acima da Palavra de Deus.

2. O que Torna o Batismo um Sacramento (De Forma Baptismi)

Para que o Batismo seja válido, é preciso aplicação de água no indivíduo; pois que a água e sua aplicação constituem elementos essenciais dessa ordenação sagrada. A água em si, porém, não torna o Batismo um sacramento. Conforme diz Lutero corretamente em seu Catecismo: "O Batismo não é apenas água simples, mas é a água compreendida no mandamento divino e ligada com a Palavra de Deus." Santo Agostinho expressa a mesma verdade com as Palavras: "Une-se a Palavra ao elemento, e constitui-se o sacramento." (*Accedit Verbum ad elementum, et fit sacramentum.*) O ato se converte em sacramento, quando realizado em acordo com a instituição de Cristo. Embora a aplicação da água seja importante, é realmente a Palavra de Cristo ligada à aplicação que torna o Batismo "uma lavagem da regeneração e da renovação do Espírito Santo".

É dupla a natureza dessa Palavra de Cristo. Em primeiro lugar, é uma ordem. (Mt 28.19: "Ide, portanto, fazei discípulos de todas as nações, batizando-os.") Assim como deviam ir, os apóstolos também deviam fazer discípulos, batizando. É, pois, bastante clara a ordem de batizar.

Em segundo lugar, a Palavra divina ligada ao Batismo é uma promessa. (Mt 28.19: "em nome [*eis to ónoma*] do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo.") Essas Palavras expressam que o Batismo não constitui uma cerimônia vazia, mas um meio da graça eficaz pelo qual a pessoa batizada entra (pela fé, naturalmente, e não apenas *ex opere operato*) em comunhão com o Deus triúno. As Palavras são, por conseguinte, uma promessa mui graciosa e, como tais, explicam por que os apóstolos podiam "fazer discípulos, batizando".

A promessa batismal está mais claramente estabelecida em Mc 16.16, como vemos:

"Quem crer e *for batizado será salvo.*" Em Rm 6.4, a promessa é apresentada de modo ainda mais definido: "Fomos sepultados com Cristo na morte pelo Batismo." (na morte de Cristo) Em Gl 3.27, Paulo declara que todos quantos foram batizados em Cristo *já se revestiram de Cristo,* a saber, de sua justiça e seus méritos. (justificação)

Define-se, portanto, corretamente o Batismo como água compreendida no mandamento divino e ligada com a divina promessa de remissão dos pecados, vida e salvação.

Tem-se mostrado (Tertuliano, *De Bapt.*, c. 5) que algumas religiões pagãs dispunham de batismos por elas mesmas estabelecidos (*Sacris quibusdam [nationes exterae] per lavacrum initiantur Isidis alicuius aut Mitharae.*) Esses batismos eram de feitura humana e, portanto, ineficazes; todavia Cristo, o Senhor onipotente, onisciente, estabeleceu por sua ordem divina o verdadeiro

Batismo (o divino meio da graça) pelo qual a pessoa batizada entra em comunhão com o Deus verdadeiro e com todas as bênçãos espirituais de graça e remissão. (*katharismós, loutrón poliggenesias kai anakainooseoos pneumatos hagiou*, Tt 3.5ss)

Uma vez que Cristo ordenou aos seus santos apóstolos, e assim a toda a Igreja Cristã, batizassem "em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo", é preciso que essa forma de Batismo (*Taufformel*) seja empregada pelos cristãos fiéis sempre que administram o santo sacramento. Isso não é desmentido pelo fato de que a Escritura, por vezes, fala do Batismo como efetuado "em nome de Cristo." (At 2.38: *epí too onómati Jeesou Christou; eis to ónoma Kuriou Jeesou*; 10.48: *en too onómati Jeesou Christou*; Gl 3.27: *eis Christón*; Rm 6.3: *eis ton Christón.*)

O Batismo "por autorização de Cristo" ou "em nome de Cristo" não está em antagonismo com o Batismo em nome do Deus triúno, visto que, por um lado, Cristo instituiu o sacramento, e, por outro, os que são batizados só entram em comunhão com o Deus triúno pela fé em Cristo. As duas séries de passagens não são, por conseguinte, exclusivas, mas inclusivas. Aquele que é batizado é batizado por ordem de Cristo no Deus triúno mediante o próprio Cristo. Em outras Palavras, jamais devemos separar o Batismo de Cristo; só existe, porque Cristo o ordenou, e só é eficaz, porque se fundamenta em sua expiação vicária, pela qual adquiriu todas as bênçãos espirituais que se oferecem no Batismo.

Esta é a clara doutrina do apóstolo Paulo, que escreve: "Como também Cristo amou a Igreja e a si mesmo se entregou por ela, para que a santificasse, tendo-a purificado por meio da *lavagem de água pela Palavra.*" (Ef 5.25,26) É, pois, o Batismo água santificadora e purificadora em virtude da Palavra (Evangelho) ligada à mesma, na qual Cristo oferece gratuitamente a todas as pessoas os méritos que obteve, quando "a si mesmo se entregou" à morte pelos pecados de todo mundo. Todo o Batismo conseqüentemente está sempre relacionado com Cristo e, por isso mesmo, também com a Santíssima Trindade.

Zoeckler observa corretamente, em seu comentário aos Atos 2.38, que os apóstolos, ao batizar "em nome de Jesus", sem dúvida nenhuma empregaram a forma prescrita em Mt 28.19, citando, nessa conexão, a *Didachee* (7, 2.3). Isso estava em perfeito acordo com sua constante insistência no Deus triúno como único Deus vivo e verdadeiro, fonte e autor de todas as bênçãos espirituais. (2 Co 13.13; Ef 1.2-14; 1 Pe 1.2-4)

Não é de nenhuma importância se o ministro emprega a fórmula: "Eu te batizo em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo" (luteranos, católico-romanos), ou a que emprega a Igreja Católica Grega: "Este servo é batizado em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo." Mesmo uma fórmula como: "Eu te batizo em nome da Santíssima Trindade." é válida. Todavia, é preciso

se considerar que a fórmula mais apropriada é a que se aproxima mais das Palavras da instituição. Nenhum ministro deve alterar a fórmula estabelecida na Igreja, porque todo desvio está sujeito a originar dúvidas e despertar contendas.

A pergunta sobre como devemos considerar os atos batismais efetuados por hereges antitrinitários "em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo", tem sido respondida clara e unanimemente por todos os doutores cristãos. Já Santo Agostinho relata que, no seu tempo, os hereges batizavam freqüentemente em nome do Deus triúno, mas que um tal Batismo não era considerado válido pela Igreja.

A rejeição de semelhante Batismo sucede por razões escriturísticas; pois, enquanto é verdade que, nesse caso, se emprega o nome da Santíssima Trindade, também é verdade que semelhante emprego do nome de Deus não passa de zombaria e blasfêmia, visto que esses hereges não crêem no Deus cujo nome empregam. Argumentam, pois com razão os nossos dogmáticos que, em todos esses casos, falta a Palavra de Deus, de maneira que tem um "batismo" sem a Palavra de Deus e, conseqüentemente, nenhum Batismo verdadeiro.

Esse caso, naturalmente, difere do caso em que um ministro incrédulo (um hipócrita) serve a uma *congregação cristã*. Nesse caso, a sua incredulidade pessoal não invalida o Batismo, visto que ele, ao administrar o Batismo, serve como representante da Igreja Cristã.

Não é preciso que se diga que todo Batismo deve ser de absoluta certeza, de forma que a pessoa batizada possa-se consolar realmente com o concerto de graça estabelecido no santo Batismo. Em todos os casos de incerteza, a pessoa em questão deve ser batizada. Todavia isso não se considerará um *segundo* Batismo ou uma *repetição* do Batismo, visto que o Batismo duvidoso, na verdade, não é Batismo. Diremos, em conclusão, que aceitamos como válidos todos os dois atos de Batismo realizados em e por congregações cristãs professas.

3. O Batismo - Um Meio da Graça Verdadeiro

De acordo com a Escritura, o Batismo não é mera cerimônia ou rito eclesiástico, porém um meio da graça verdadeiro (*aqua divino mandato comprehensa et Verbo Dei obsignata*), pelo qual Deus oferece e transmite às pessoas os méritos que Cristo adquiriu para a humanidade por sua satisfação vicária. (At 2.38) Por isso, Lutero diz em seu Catecismo: "O Batismo opera a remissão dos pecados, livra da morte e do diabo e dá a eterna salvação a todos os que crêem conforme dizem as *Palavras e promessas* de Deus." (Mc 16.15,16) Nossos dogmáticos, com muita propriedade chamaram o Batismo "um meio de justificação" (*medium iustificationis sive remissionis peccatorum*), que pertence ao Evangelho, e não à Lei. Com isso, está dito que o Batismo não salva como

obra que *nós* realizamos para Deus (não como cumprimento de uma obrigação), mas, pelo contrário, como obra de Deus em que *ele age* conosco e nos abençoa. "Não se trata aqui de uma obra *feita por nós*, mas de um tesouro que *ele nos dá.*" (Lutero, *Catecismo Maior:* Do Batismo).

O Batismo não confere nada além do que também o Evangelho oferece e transmite: opera remissão dos pecados (At 2.38), lava o pecado (At 22.16), santifica e purifica (Ef 5.26), regenera e salva. (Tt 3.5; 1 Pe 3.21; etc.) Além disso, o que o Espírito Santo faz pelo Evangelho, operando e fortalecendo a fé (Rm 116; 1 Co 2.4), também faz pelo Batismo. (1 Pe 1.23; Tt 3.5) Com efeito, o Batismo confere todas as bênçãos divinas espirituais exatamente por ser água ligada às promessas evangélicas da graça e salvação. Assim como são eficazes sempre que ouvidas e lidas, essas promessas divinas também o são, quando aplicadas no Batismo. "Tamanho é o poder que a Palavra transmite ao Batismo, que o mesmo é um banho de regeneração." (Lutero, *Catecismo Maior:* Do Batismo)

A diferença distintiva entre Batismo e Evangelho, em geral é esta: que o divino *oferecimento individual da graça* no santo Batismo, por intermédio de sua aplicação pela água à pessoa individual, torna-se *Palavra visível* (*Verbum visibile*). Com razão, comenta a Apologia (Art. XIII, 5): "Assim, porém, como a Palavra entra nos ouvidos para tocar os corações, assim o rito entra nos olhos a fim de mover os corações. O mesmo é o efeito da Palavra e do rito, como preclaramente disse Agostinho: que o *sacramento é verbo visível*; porquanto o rito é recebido pelos olhos e é como que pintura do verbo, significando o mesmo que a Palavra. Razão por que é idêntico o efeito de um e outro."

A verdade que se acaba de afirmar deve ser mantida tanto contra os romanistas como contra os calvinistas. Os papistas realmente ensinam que, pelo Batismo, se confere graça à pessoa batizada (*gratia infusa*), todavia erram ao sustentar que isso sucede *ex opere operato*, isto é, sem fé por parte da pessoa batizada. Contra esse erro, testifica a Apologia (XIII, 18ss): "Isso de julgar que somos justificados por uma cerimônia, sem movimento bom do coração, isto é, sem fé, simplesmente é opinião judaica. [...] Assim ensinamos nós que no uso dos sacramentos deve aceder-se a fé que creia essas promessas e recebe as coisas prometidas, que são oferecidas no sacramento. [...] Inútil a promessa a menos que recebida pela fé."

O Concílio de Trento (Sess. VII, Cân. 8) amaldiçoa expressamente a doutrina escriturística (Rm 4.11) segundo a qual a graça divina oferecida nos sacramentos é recebida apenas pela fé. A Igreja Católica torna, assim. impossível aos seus adeptos a obtenção da graça, visto que as Sagradas Escrituras ensinam que a fé é o único meio eficaz pelo qual se pode adquirir remissão dos pecados, vida e salvação. (Mc 16.15,16; Rm 4.20-25) Sua doutrina do Batismo não se destina a conferir graça, mas a privar o pecador da graça. Não se destina a confortá-lo, mas a incutir nele o *monstrum incertitudinis gratiae*.

A Igreja de Roma pretende ser defensora legítima do Batismo cristão, mas, na verdade, o despreza e invalida. Segundo a doutrina católico-romana, o Batismo destrói completamente o pecado original, de sorte que a remanescente concupiscência na carne (*concupiscentia vel fomes*) já não seria pecado. Essa doutrina se acha em total oposição à Escritura. (Rm 7.17-20) A esse erro, porém, o romanismo acrescenta outro, a saber, que podem retornar à graça aqueles que, por causa de pecados mortais, caíram dela, não pela fé nas promessas batismais, mas por meio da "segunda tábua", ou seja, por meio de penitência, pela execução da *contritio cordis, confissio oris, satisfactio operis*. A doutrina católico-romana do Batismo destina-se, pois, em princípio, a amparar a doutrina papista da salvação pelas obras.

Todos os protestantes romanizantes que sustentam que o Batismo realmente opera a regeneração, porém sem, na verdade, acender a fé, estão de acordo com os romanistas. Desta maneira, consideram que a graça batismal é conferida sem meio receptor da parte do homem, ao passo que a Escritura ensina com muita clareza que não pode haver renascimento sem fé na remissão dos pecados adquirida por Cristo (Jo 1.12, 13; 3.5,14,15; 1 Jo 5.1) e oferecida e transmitida às pessoas pelos meios da graça. A Igreja Luterana, por seu turno, ensina corretamente que o Batismo é um meio de regeneração pelo fato de que oferece e transmite a remissão dos pecados, opera e fortalece a fé por meio de seu gracioso oferecimento do Evangelho. Todos (romanistas e protestantes romanizantes) quantos negam ser o Batismo *primo loco* um meio de justificação pela fé na graça oferecida, confundem Lei e Evangelho ao converterem o Batismo em meio de santificação, não pela fé, mas pelas obras.

A doutrina escriturística pertinente à eficácia (*efficacia, virtus*) do Batismo é rejeitada *in toto* pelos reformados. De acordo com a opinião zwingliana, o Batismo não é um meio (*vehiculum*), mas unicamente um *símbolo* da remissão e regeneração (*factae gratiae signum*), sendo que o Espírito Santo efetua a regeneração na pessoa por operação imediata. ("A graça eficaz age imediatamente.") *"Non affert gratiam baptismus."* (Zwínglio, *Fidei Ratio*, Niemeyer, p.25)

Segundo a doutrina calvinista, a água não pode fazer tão grandes coisas. (Boehl: *"Das Wasser kann solche hohe Dinge nicht tun." Dogmatik*, p.560) Lutero admite como verdade ao escrever: *"A água, na verdade, não as pode fazer."* Em seguida, vem, então, sua explicação clássica: "A água, na verdade, não as pode fazer, mas a Palavra de Deus [o meio conferente] que está unida com a água e a fé [o meio receptor] que confia nessa Palavra de Deus unida com a água; pois sem a Palavra de Deus, a água é água simples e não Batismo. Com a Palavra de Deus, porém, a água é Batismo, isto é, água de vida e cheia de graça, lavagem de renascimento no Espírito Santo, como diz São Paulo a Tito no capítulo terceiro."

Segundo Lutero, o Batismo conseqüentemente "opera a remissão dos pecados, livra da morte e do diabo e dá a eterna salvação a todos os que o crêem", precisamente porque as Palavras e promessas de Deus no Batismo assim o declaram, ou porque o Batismo não é apenas água simples, mas água compreendida no mandamento divino e ligada com a Palavra de Deus (promessa).

Lutero faz, assim, a eficácia do Batismo depender inteiramente das promessas do Evangelho que estão ligadas à água (Mt 28.19; Mc 16.15,16; At 2.38); porque nessas promessas se baseia a fé dos que são batizados. "A fé precisa de algo em que assente e se firme." (Lutero, *Catecismo Maior:* Do Batismo)

A negação de Zwínglio da eficácia do Batismo foi uma conseqüência de sua recusa em crer as promessas que Deus prendeu ao sacramento. Enquanto que Lutero dizia haver de, com alegria e gratidão, apanhar do chão uma palha, se Deus tivesse prendido a esse ato promessas como as que se fazem no Batismo, Zwínglio repetia com persistência seu argumento racionalista de que "a água não pode fazer tão grandes coisas". Ele afirmava que "jamais leu na Escritura que os sacramentos oferecessem e distribuíssem graça" (*Fidei Ratio, Niemeyer*, p.24. 25), embora certamente conhecesse passagens tão claras como At 2.38; Ef 5.26; At 22.16; Tt 3.5; etc.). Lutero foi teólogo legítimo, leal à Escritura (Schrifttheologe), ao passo que Zwínglio, bem como os seus adeptos (Boehl, etc.), com argumentos baseados em provas racionais, punham de lado a eficácia do Batismo.

Assim como negam que o Batismo seja meio de regeneração (*initiationis et regenerationis sacramentum*), os reformados também negam que seja um meio pelo qual a pessoa se una ao corpo espiritual de Cristo, à Igreja (1 Co 12.13), e pelo qual se efetue a santificação do regenerado, a crucificação da velha natureza e o aparecimento da nova natureza. (Rm 6.1-11) Segundo a opinião reformada, essas coisas são apenas simbolizadas pelo Batismo. É, pois, o zwinglianismo (calvinismo), uma negação da eficácia do Batismo *in toto*. Toda bênção que a Escritura atribui a esse sacramento é coerentemente negada com o vigor do axioma racionalista: "A água não pode fazer tão grandes coisas; é o Espírito quem as deve efetuar."

Do ponto de vista racionalista, essa rejeição da eficácia do Batismo pelos reformados é perfeitamente compreensível. Assim como o calvinismo não reconhece nenhum meio da graça no sentido escriturístico ("A graça eficaz age imediatamente"; "Nada interfere entre a manifestação da vontade do Espírito e a regeneração da alma"), também rejeita o meio da graça especial conhecido por sacramento do Batismo.

O Batismo é um *medium remissionis peccatorum et regenerationis* também no caso dos adultos que já foram regenerados pelo Evangelho. Os nossos

dogmáticos declaram que tais "adultos recebem aumento naqueles dons por meio do Batismo" (Gerhard), visto que são confirmados e mantidos em sua fé pela confirmação batismal da promessa do Evangelho. O Batismo, tal qual o próprio Evangelho, a semente da regeneração (1 Pe 1.23), não gera a fé só na hora da conversão, mas continuamente. (Rm 10.17)

Todas as demais bênçãos do santo Batismo, tais como a santificação ou o renascimento contínuo começado no Batismo (Tt 3.5), a crucificação da velha natureza, a justificação da nova natureza (Rm 6.9-6), etc., resultam da justificação e regeneração que o mesmo opera. Assim também nossa implantação no corpo de Cristo, que se efetua pelo Batismo (1 Co 12.13), é o concomitante necessário de sua transmissão da fé e operação do perdão dos pecados. Escreve Lutero: "Por isso, se vives em arrependimento, estás andando no Batismo, que não significa apenas semelhante vida nova, mas a produz, começa e mantém em andamento. No Batismo se proporciona graça, espírito e poder para subjugar o velho homem, de modo a poder surgir e fortalecer-se o novo." (Lutero, *Catecismo Maior:* Do Batismo) Por conseguinte, é o Batismo que nos torna capazes de manter o nosso voto batismal.

Em relação com o Batismo, os dogmáticos luteranos debateram, também, a questão sobre se seria admissível afirmar a existência de *materia coelestis* (elemento celestial) nesse sacramento, bem como na Santa Ceia a *materia coelestis* é o corpo e sangue de Cristo. Enquanto que alguns levavam a questão pelo lado afirmativo (Gerhard, Calov, Quenstedt; "A *materia coelestis* no Batismo é a Palavra de Deus, o Espírito Santo, o sangue de Cristo, a Santíssima Trindade", etc.), já outros (Baier, etc.) sugeriam que seria melhor não se falar em *materia coelestis* no Batismo, especialmente por não se poder chamar o Espírito Santo, a Palavra, a Santíssima Trindade, etc., *materia coelestis* em sentido restrito (*stricte loquendo*), mas apenas em sentido lato (Hollaz). O ponto foi atingido em cheio; pois que não há, no Batismo, um elemento que corresponda ao corpo e sangue do nosso Senhor na Santa Ceia.

Entre a Palavra e a água no Batismo, há uma tão íntima união que não devemos fazer distinção entre *baptismus internus et externus*. "Há só *um* Batismo e *uma* lavagem." (*Artigos da Visitação Saxônica*; *Triglotta*, p.1153). Cf. também [Rejeitamos a doutrina falsa e errônea dos calvinistas segundo a qual] "o Batismo é uma lavagem externa com água pela qual se dá unicamente a entender uma lavagem [ablução] dos pecados". (*Artigos da Visitação Saxônica*; *Triglotta*, p.1155)

4. O Uso do Batismo

Enquanto que a Santa Ceia deve ser usada com freqüência pelos crentes (1 Co 11.26), a Escritura em parte nenhuma ordena que se aplique o Batismo a uma e a mesma pessoa mais do que uma vez. Ao contrário, o Batismo, uma

vez aplicado, deve confortar e exortar o crente durante toda a sua vida. (1 Pe 3.21; Gl 3.26,27; Rm 6.3ss) Por esse motivo, os apóstolos em o Novo Testamento lembram aos cristãos reiteradamente o seu Batismo (1 Co 2.11,12; Tt 3.5,6; 1 Pe 3.21; etc.), e os incitam a atentar não só para o seu doce conforto, mas também para a sua grande importância na santificação. *Baptismus semper exercendus est*. (Lutero, *Catecismo Maior:* Do Batismo, 65)

O arrependimento diário do cristão fiel (*poenitentia stantium*) nada mais é que o constante retorno penitente ao concerto de graça que Deus estabeleceu com ele no Batismo, ou seja, a apreensão contínua pela fé das graciosas promessas de remissão, vida e salvação a ele oferecidas e transmitidas nesse precioso sacramento. Assim também o arrependimento dos que apostataram da fé cristã (*poenitentia lapsorum*) é apenas um retorno ao seu Batismo (*reditus ad baptismum*), não um agarrar-se por parte deles à "segunda tábua" (*secunda tabula*) da penitência papista (*satisfactio operis*). O ministro cristão deve sempre incutir essa verdade nos seus ouvintes, especialmente quando chamado a instruir e confirmar os catecúmenos.

A confirmação não é "confirmação do Batismo" tampouco "um sacramento que suplemente e complete o Batismo", porém unicamente profissão pública de lealdade ao Deus verdadeiro, que, no Batismo, estabelece o seu concerto de graça com as pessoas. É a resposta pública do crente ao seu Batismo, ou seja, sua confissão pública de Cristo, que o purificou no Batismo. (Ef 5.26; Mt 10.32) A confirmação, naturalmente, não foi instituída por Cristo; todavia a conservamos como costume cristão louvável e útil (contudo não como sacramento), por lembrar ao crente, de maneira tão vívida, o seu Batismo e a transcendente graça que Deus lhe concedeu naquele sacramento de valor inestimável.

5. A Quem a Igreja Deve Batizar (Obiectum Baptismi)

As Sagradas Escrituras ensinam que tanto adultos como crianças devem ser batizados. Com respeito aos adultos, a Escritura faz ver expressamente que só devem ser batizados os que crêem em Cristo e o confessam. (At 2.41; 8.36-38) As crianças serão batizadas se forem trazidas a nós para o Batismo pelos pais ou por pessoas que tenham autoridade paterna sobre as mesmas. (Mc 10.13-16) A Igreja Luterana tem condenado sempre a praxe papista antibíblica de batizar crianças sem o conhecimento ou contra a vontade dos pais (Batismo às ocultas). Batizamos, por isso, apenas as crianças que são apresentadas para o Batismo pelos que têm autoridade paterna sobre elas.

É doutrina clara da Escritura que se devem batizar crianças. (cf. Mc 10.13-16 com Cl 2.11,12) Podemos fazer o seguinte apanhado geral das provas evidenciais da Escritura para o Batismo das crianças: a) As crianças são natureza

pecaminosa nascida da natureza corrupta e, como tais, perdidas em pecado. (Sl 51.5; Jo 3.5,6) b) É da vontade de Deus que também as crianças sejam regeneradas e salvas (Mc 10.13-16) pelo ato de serem trazidas a Cristo. (Lc *18.15-17) c) O meio pelo qual as crianças são trazidas a Cristo é o Batismo.* (Tt 3.5, 6; 1 Pe 3.21; Cl 2.11,12) Por isso, as crianças devem ser batizadas.

A Escritura relata expressamente que, na Igreja Cristã primitiva, se batizavam os crentes "com toda a sua casa". (1 Co 1.16; At 11.14; 16.15,33) Todos quantos negarem que esse ato incluía as crianças, devem fornecer provas para sua argumentação.

À objeção de que o Batismo de crianças não é mencionado na Bíblia e, portanto, não foi praticado na era apostólica, respondemos que esse argumento não convence, visto que o Batismo de crianças talvez não fosse mencionado precisamente por ser tão natural.

Sabemos de Cl 2.11,12 que o Batismo tomou, no Novo Testamento, o lugar da circuncisão, sacramento administrado nas crianças de sexo masculino ao oitavo dia. Só esse fato é um argumento em prol do pedobatismo, especialmente depois que nosso Senhor ordenou que seus discípulos batizassem e convertessem em discípulos todas as nações (*ponta ta ethnee*), expressão que, de ordinário, inclui as crianças.

Em resumo, tanto direta como indiretamente, a Escritura inculca o Batismo de crianças, de sorte que a Igreja Cristã não precisa preocupar-se, neste particular, com as objeções infundadas dos entusiastas e fanáticos, que fundamentam a sua oposição ao pedobatismo essencialmente na suposição de que as crianças não possam crer.

A Bíblia declara expressamente que as criancinhas *podem* crer. (Mt 18.2-6; Mc 10.13-16; Lc 18115-17; 1 Jo 2.13). A sua fé também não é mera "fé potencial" (*potentia credendi*), porém fé atual (*fides actualis*), ou fé direta, que realmente apreende as promessas oferecidas no Batismo.

Se alguém fizer a objeção de que seria impossível supormos a existência de fé direta nas crianças, responderemos que também será impossível supormos a existência de fé direta nos adultos, enquanto dormem ou quando estão em estado de coma. A questão, porém, não é se podemos ou não compreender os mistérios da fé pela razão, mas se de fato são ensinados na Escritura.

Com respeito ao Batismo de crianças, está comprovado pela história que sua prática estava generalizada no segundo século. Orígenes (na *Epist. ad Rom.* V: *"Ecclesia ab apostolis traditionem accepit etiam parvulis baptismum dare."*) cita-o como costume generalizado, enquanto Tertuliano, embora o desaprovando ele mesmo por razões heréticas, testifica o seu predomínio universal.

A respeito das crianças, filhos de cristãos fiéis que morrem sem Batismo, o melhor é recomendá-las à infinita misericórdia de Deus, que tem poder para operar a fé também sem os meios da graça ordenados. (Lc 1.44, cf. com Lc 1.15; cf. também as crianças de sexo feminino no Antigo Testamento, que não eram circuncidadas.) Já, com respeito às crianças dos incrédulos e pagãos, não ousam afirmar que se salvem. (Ef 2.12) Defrontamo-nos aqui, ao contrário, com os insondáveis juízos de Deus (Rm 11.33), a cujo respeito a *Fórmula de Concórdia* nos adverte "que não devemos com nossos pensamentos tirar conclusões, deduzir nem esmerilhá-lo". (*Fórmula de Concórdia, Epítome* XI. Da eterna presciência de Deus)

O batismo de todas as *res inanimatae* (sinos, navios) é escárnio do santo Batismo e deve receber enfática desaprovação da parte de todos os cristãos sinceros.

Partindo de 1 Co 15.29, não se pode argumentar que o Batismo possa ser realizado em favor daqueles que morreram sem esse sacramento (mórmons). A preposição grega *hyper*, nesta passagem, tem, sem dúvida alguma, significado *local*, e não vicário. Enquanto que o "Batismo pelos mortos" era praticado por alguns hereges, a história eclesiástica não refere nenhum exemplo em que estivesse em uso no seio da antiga Igreja Cristã. Rejeitamos, portanto, essa praxe como anticristã. Que o justo viverá pela *sua fé* e não pela de outrem é doutrina clara da Escritura (Mc 16.16; Jo 3.15-18) e, em si mesma, um argumento concludente contra essa praxe herética.

6. Os Ministrantes do Batismo
(Causa Ministerialis Baptismi)

Do modo como todas as bênçãos espirituais que Cristo adquiriu por sua morte vicária pertencem a todos os crentes (1 Co 3.21-22) direta e imediatamente (isto é, sem a mediação de um estado clerical), assim também o Batismo. Por isso mesmo, torna-se fácil a pergunta quanto a quem deva administrar o sacramento do Batismo (ministrantes do Batismo). Na ausência de pastores chamados e ordenados, todo cristão fiel tem não só o privilégio, como também o dever de batizar. (Batismo de emergência; Batismo laical) Nas congregações cristãs organizadas, os pastores chamados e ordenados, em virtude do seu ofício, ministram o sacramento em nome dos crentes que os chamaram. Os calvinistas, que desaprovam o Batismo feito por leigos, especialmente por mulheres, afirmando que só ministros ordenados podem ministrar este sacramento com direito, vão além da Escritura, na verdade, contra a mesma. (1 Co 3.21) A verdadeira razão por que tomam essa atitude é que crêem erroneamente não ser necessário o Batismo, visto a salvação não depender de "batismo de água", mas da graça da eleição e do concerto divino. (cf. Alting, *Syllabus Controversiarum etc.*, p.263; cf. Pieper, *Christl. Dogmatik*,

III, p.328) Seu argumento de que os leigos, ao batizar, se arrogariam o exercício das funções do ministério público, não passa de pretexto. O que motiva a sua objeção aos batismos laicais é realmente o seu repúdio dos meios da graça. Dão como alegação que os atos batismais realizados por leigos não têm eficácia. (*Baptismi nullam vim esse*) Na realidade, porém, segundo os seus princípios, pelos quais rejeitam os meios da graça, o Batismo não é eficaz em circunstância alguma, visto não operar, mas apenas simbolizar a regeneração.

7. A Necessidade do Batismo

Embora o Batismo não seja um *adiáforo*, mas uma instituição e ordenação divina, não podemos considerá-lo absolutamente necessário no sentido de que ninguém que não tenha recebido esse sacramento possa obter o perdão dos pecados. "*Necessitas baptismi non est absoluta.*" A razão dessa afirmação é que a pregação do Evangelho já oferece graça divina com perdão dos pecados, vida e salvação de maneira tão completa e perfeita, que todo aquele que crê nas suas promessas está de posse de todas as bênçãos espirituais.

Lutero e todos os dogmáticos luteranos mantiveram firmemente essa verdade contra os teólogos papistas, que procuraram provar a necessidade absoluta do Batismo, embora alterassem um pouco a sua doutrina. Eles ensinaram que todas as crianças que morrem sem Batismo sofrem apenas negativamente (*poena damni*, isto é, não verão Deus), e não positivamente (*poena sensus*, isto é, não padecerão os tormentos dos condenados). A alegação de Hodge de que os teólogos luteranos também ensinariam a necessidade absoluta do Batismo (*Outlines*, p.502) desconhece o fato de que constitui doutrina verdadeiramente luterana que "não é a falta, mas o desprezo do Batismo que condena." (*Contemptus sacramenti damnat, non privatio.*)

Embora a Igreja Luterana confessional sempre tenha ressaltado a necessidade absoluta da fé na remissão dos pecados por amor de Cristo (*sola fide*), jamais ensinou a necessidade absoluta do Batismo. Àqueles que, a partir de Jo 3.5, procuram provar a necessidade absoluta do Batismo, respondemos que Cristo aqui repreendeu o desprezo farisaico do Batismo, considerando que nos é relatado expressamente que os fariseus e doutores da Lei "rejeitaram, quanto a si mesmos, o desígnio de Deus, não tendo sido batizados por ele" (João Batista). A respeito de "todo o povo que o ouviu e até os publicanos", os santos escritores, no entanto, declaram que "tendo sido batizados com o Batismo de João, reconheceram a justiça de Deus" (isto é, reconheceram o conselho divino da salvação - Lc 7.29,30). Como Cristo, nós também devemos insistir na necessidade do Batismo (*necessitas praecepti; necessitas medii*) frente a todos os que zombam desse santo sacramento. Repitamos as Palavras de nosso Senhor: "Quem não nascer da água e do Espírito não pode entrar no Reino de Deus." Essa pregação enfática da Lei divina não deve ser enfraquecida

sob pretexto algum, quando tivermos de tratar com pessoas que manifestam desprezo ao Batismo.

8. Sobre Costumes Batismais

É válido todo ato batismal em que se aplica água à pessoa em nome do Deus triúno. Contudo, no decorrer do tempo, muitos costumes e cerimônias se ligaram a esse importante sacramento. Gerhard (*Locus de Baptismo,* § 258-269) divide esses costumes em três categorias, a saber, a) Aqueles que se baseiam no mandamento divino. b) Aqueles que foram estabelecidos pelos apóstolos. c) Aqueles que foram acrescentados posteriormente.

Falando-se de costumes e cerimônias batismais, contudo, cumpre-nos excluir todos os atos ordenados por Deus (a aplicação da água em nome do Deus triúno) e considerar somente os usos que se multiplicaram com o correr dos tempos no seio da Igreja. O que Deus estabeleceu por divino mandamento não está num mesmo nível com o que foi acrescentado pelos homens.

Segundo o Dr. C. F. W. Walther (*Pastorale*, p.130ss), estes são os costumes e cerimônias reconhecidos do Batismo: a) a referência ao pecado original; b) a indicação do nome; c) o chamado "pequeno exorcismo"; d) o sinal da cruz; e) uma oração e a bênção; f) o "exorcismo maior"; g) a leitura de Mc 10.13-16; h) a imposição das mãos; i) o Pai-Nosso; j) a renúncia e o Credo Apostólico; 1) o uso de padrinhos; m) a cobertura da criança com o manto batismal; n) a bênção final. Todos esses usos são, em si, apenas *res indiferentes* (adiáforo), que se podem empregar ou omitir sem prejudicar o ato batismal; não obstante, conforme observa com propriedade a *Fórmula de Concórdia* (Epít. X, 3), "convém evitar aqui toda leviandade e escândalo, e particularmente mostrar, com todo empenho, consideração para com os fracos". (1 Co 8.9; Rm 14.13)

A referência ao pecado original é importante; pois que, chamando a atenção para esse pecado, faz-se ver a necessidade do santo Batismo. A indicação do nome é tão confortante quanto exortativa; visto que, por um lado, lembra à pessoa batizada que, por Deus haver estabelecido o seu concerto com ela, é chamada desta maneira pessoalmente pelo nome. Ela pode, assim, consolar-se sempre com a certeza da graça batismal quando vem a lembrança dos seus pecados. Por outro, é convidada a andar continuamente em novidade de vida, o que significa a lavagem da água pela Palavra. (Rm 6.4) O exorcismo foi, em geral, abandonado por completo. Onde ainda é conservado, faz-se necessário cuidado em demonstrar que o mesmo não se refere a qualquer obsessão corporal, mas à servidão espiritual em que Satanás, por natureza, mantém todas as pessoas. (Ef 2.2,3)

Considerando que o uso de padrinhos traz, muitas vezes, embaraços ao ministro cristão, ele fará bem dando a necessária instrução neste particular em tempo oportuno. Não é preciso dizer que só irmãos na fé podem ser

solicitados a preencher as obrigações de padrinhos (por exemplo, a educação cristã da criança em caso de morte dos pais), de modo que, nas igrejas luteranas, somente irmãos luteranos podem servir como padrinhos. Os amigos não-luteranos da pessoa batizada podem servir apenas como testemunhas do ato sagrado do Batismo. Se essas pessoas não-luteranas forem inimigos professos da fé verdadeira, não devem ser admitidas nem mesmo como testemunhas, pois mais tarde poderão impedir a pessoa batizada em sua fé cristã. (1 Co 15.33) Caso não haja, entre as pessoas convidadas a servir como padrinhos, ninguém que possa ser admitido como padrinho, o pastor, tratando-os todos como simples testemunhas, não os deve obrigar a preencher os deveres de verdadeiros padrinhos cristãos. A doutrina católico-romana, segundo a qual os padrinhos entrariam em relação espiritual com a pessoa batizada, não se baseia na Escritura, mas em tradição antiescriturística.

A renúncia (*abrenuntiatio Satanae*) em conexão com o Credo Apostólico faz ver o efeito do santo Batismo. Por esse meio da graça, a pessoa batizada é transplantada do reino de Satanás para o de Jesus Cristo, nosso Senhor. (Jo 3.5) As perguntas feitas a esta altura são endereçadas ao neófito, não aos padrinhos, embora estes as respondam em nome da criança; porquanto quem é batizado (inclusive também as crianças) é batizado segundo a própria fé, e não segundo a fé de seus padrinhos ou segundo uma fé potencial futura.

O próprio Batismo opera essa fé como meio de renascimento (Tt 3.5), pelo Evangelho (Rm 1.16,17), ao qual está ligado. (Mc 16.15,16) Onde o Evangelho é proclamado, o Espírito Santo está presente para operar a fé e o renascimento. (1 Co 2.4, 5; Rm 10.17; Tg 1.18; 1 Pe 1.2-5)

A Escritura ensina claramente que a graça de Deus oferecida nos meios conferentes (*media dotiká*) é apreendida unicamente pela fé como meio receptor (*medium leeptikón*), de modo que devemos rejeitar como erro pernicioso qualquer doutrina que afirma o Batismo *ex opere operato* (At 16.31; Rm 1.16,17), ou seja, sem fé.

Que também as crianças (*ta brephee*) podem crer evidencia-se das próprias Palavras de Jesus. (Mt 18.6; Lc 18.15ss; 2 Tm 3.15)

Falando do Batismo de crianças em geral, Lutero declara corretamente (S. L., XI, 497): "O Batismo e consolo das crianças estão nas Palavras: "Deixai vir a mim os pequeninos e não os embaraceis, porque dos tais é o Reino de Deus." Ele o disse e não mente. Por isso, deve ser coisa correta e cristã trazer-lhe as criancinhas. Isso não pode suceder senão no Batismo. Portanto, também deve ser coisa certa que as abençoe e dê o Reino dos céus a todas as que assim vão ter com ele, segundo rezam as Palavras: "Dos tais é o reino de Deus."

Falando de modo mais explícito acerca da fé das crianças, Lutero argumenta com razão que podemos estar mais seguros da fé das crianças do que da dos adultos, porque estes podem resistir-lhe propositadamente, ao

passo que tal resistência proposital não se acha nas criancinhas. (S. L., IX, 496ss)

Se alguém fizer a objeção de que seria um tanto estranho requerer profissão de fé da criança e, em seguida, exigir resposta dos padrinhos, respondemos que isso constitui confissão pública de nossa sincera crença de que a criança realmente possui fé, embora seja incapaz de fazer profissão pública da mesma. Tanto mais necessária se faz essa confissão, porque há tantos que negam que as crianças possam ter fé verdadeira (Mt 18.6), ainda que aleguem ser cristãos fiéis (calvinistas).

À sugestão de que realmente se façam aos adultos as perguntas: "Crês em Deus Pai, Filho e Espírito Santo?" etc., mas não às crianças, respondemos que a Igreja não tem duas espécies de Batismo (Algumas seitas: as crianças são "borrifadas", ao passo que os adultos são "batizados", isto é, imersos.), mas, conforme S. Paulo declara, apenas um. (Ef 4.5: "Um só Senhor, uma só fé, um só Batismo.") (cf. S. L., IX, 490)

A pergunta: "A que altura no ato batismal a fé é gerada na criança?" não nos deve preocupar muito. É como Lutero considera a pergunta. É seu argumento que tragamos as criancinhas ao Batismo em obediência à ordem de nosso Senhor, não importa que creiam "antes ou em qualquer momento durante o Batismo". (S. L., SI, 489) Uma vez que há a ordem divina (Mc 10.13-16; Cl 18.15-17), devemos levar nossos filhinhos a Jesus e confiar em que ele os abençoará, quando e como lhe aprouver. (S. L., SI, 495)

Como nenhuma cerimônia humana faz parte do Batismo e, por conseguinte, não traz, em si, nenhuma promessa divina, é correto afirmar que a fé é gerada no momento em que se aplica a água em nome do Deus triúno. Se, antes deste ato solene, se faz à criança a pergunta: "Crês em Deus Pai, Filho e Espírito Santo?" isso é feito por antecipação, a fim de conferir destaque especial à verdade escriturística e à confissão segundo a qual o Batismo é realmente *medium iustificationis*, ou seja, meio de regeneração, pelo qual se gera a fé.

Em conclusão, queremos observar que a doutrina escriturística da fé infantil constitui um teste da fé da pessoa na Palavra de Deus. Se, nesse particular, consultarmos a razão, negaremos que as criancinhas possam crer e, à imitação dos discípulos equivocados, repreenderemos os que levam as crianças a Jesus para serem batizadas. (Lc 18.15) Contudo, neste caso, Jesus "indigna-se" também conosco e, repreensivo, nos ordena: "Deixai vir a mim os pequeninos e não os embaraceis, porque dos tais é o Reino de Deus." (Mc 10.14) Realmente nos adverte também de que não entraremos no Reino de Deus, a menos que o recebamos "como uma criança". (Mc 10.15) Também com respeito à fé das crianças regeneradas, Cristo nos exorta: "Não sejas incrédulo, mas crente. [...] Bem-aventurados os que não viram e creram." (Jo 20.27-29)

9. O Batismo de João Batista

Nossos dogmáticos luteranos (Chemnitz, Gerhard, Aegidius Hunniys, etc.) sempre identificaram o Batismo de João com o da Igreja Cristã no tocante à sua *finalidade* e *eficácia*. Os teólogos modernos censuram esta "identificação essencial e completa" de ambos. (Tomási, *Dogmatik*, IV, 10) Todavia, nossos antigos dogmáticos basearam seu ensinamento em razões firmes da Escritura; pois que, segundo a Escritura, o Batismo de João era meio da graça verdadeiro, possuindo tanto a *vis dativa* como *a vis effectiva* do Batismo cristão.

O evangelista relata-nos expressamente que João pregou o "Batismo do arrependimento para remissão dos pecados" (Mc 1.4; Lc 3.3), exatamente como Pedro, por ocasião do Pentecostes. Seguindo as instruções de nosso Senhor, pregou o Batismo "para remissão dos pecados". (At 2.38) Por esse motivo, o Batismo de João deve ser considerado idêntico ao que Cristo instituiu tempos depois, conforme afirmam corretamente os nossos dogmáticos mais antigos.

Visto que João Batista foi o pregador do caminho de Cristo e apareceu em nome do Senhor (Lc 1.76-79), seu Batismo não foi menos por ordem divina que sua pregação. (Jo 1.32-36; 5.33-35) Conseqüentemente, o Batismo de João também era "água compreendida no mandamento divino e ligada com a Palavra de Deus" e, como tal, legítimo meio da graça.

Atualmente, a questão certamente não tem nenhuma importância prática, visto que o Batismo de João já não está em vigor. Todavia, a Igreja Cristã primitiva teve de tomá-lo em consideração, e a Escritura refere um exemplo em que "alguns discípulos" que haviam sido batizados "no Batismo de João", foram, por instigação de Paulo, "batizados em nome do Senhor Jesus". (At 19.1-6) A razão por que isso foi feito é bastante evidente. Embora o Batismo de João fosse sacramento legítimo, só era válido durante o tempo da preparação, até que Cristo aparecesse e completasse a sua obra. Depois do Pentecostes, o Batismo de João, portanto, já não tinha valor algum, assim como o sacramento da circuncisão do Antigo Testamento, embora ainda praticado pelos cristãos judeus, se converteu em simples cerimônia. (Kretzmann, *Popular Commentary*, Vol. 1, 630)

Além disso, provavelmente não agiremos mal, admitindo que aqueles "alguns discípulos" em Éfeso não foram batizados pelo próprio João, mas por alguns seus adeptos, que desprezaram a ordem de seu mestre de se unirem a Jesus como "Cordeiro de Deus" que era. (Jo 1.35-37; Mt 9.14,15; Lc 5.33) Os "discípulos de João", por se recusarem a aceitar Jesus como o Salvador prometido, degeneraram em seita judaica, de sorte que o seu Batismo já não era "Batismo de João", mas ímpio "Batismo de oposição". (At 19.2: "Nem mesmo ouvimos que existe o Espírito Santo"; cf. com Jo 1.33: "Esse é o que batiza com o Espírito Santo.") O testemunho de João acerca de Cristo evidentemente já não era conhecido deles.

Há, no entanto, outra maneira de interpretar essa passagem, segundo a qual Paulo não teria batizado esses "alguns discípulos", porém apenas lhes imposto as mãos, após o que teriam recebido o Espírito Santo. Segundo essa interpretação, o v. 5 registra as Palavras de Paulo e não as de Lucas, de sorte que Paulo aqui relata o que o povo fez ao escutar João Batista, que insistia em que cressem em Cristo Jesus. Em outras Palavras, as pessoas, ouvindo a pregação de João Batista acerca de Cristo, foram batizadas em nome do Senhor Jesus, fato esse que Paulo aqui cita para confirmar o Batismo de João. Essa interpretação simples tem muito a seu favor, embora seja totalmente rejeitada pelos exegetas modernos em geral.

Para completar, acrescentamos que nossos dogmáticos mais antigos fazem distinção cuidadosa entre *o baptismus fluminis* ou "batismo de água", que Cristo instituiu para remissão dos pecados (Mc 28.19; Mc 16.15,16), e o *baptismus sanguinis* ou martírio (Mt 20.22). Entende-se naturalmente que apenas o primeiro é sacramento legítimo e, em todos os outros casos, o termo *batismo* se emprega em sentido lato ou figurativo.

A Doutrina da Santa Ceia

1. A Instituição da Santa Ceia

A Santa Ceia não é menos instituição e ordenação divina (*institutio divina*) que o Batismo (Mt 28.19) e a pregação do Evangelho. (Mc 16.15,16) A Santa Comunhão, que nosso Senhor instituiu na mesma noite em que foi traído, deve continuar em uso até o fim dos tempos (Lc 22.19: "Fazei isto em memória de mim." 1 Co 11.25: "Fazei isto, todas as vezes que o beberdes, em memória de mim.") Foi assim que os apóstolos e a Igreja Cristã primitiva entenderam a ordem divina (1 Co 10.16-22; 11.17-34) e, de acordo com isso, celebraram a Santa Comunhão.

A instituição divina da Santa Ceia requer ênfase, visto que atualmente alguns entusiastas (Quacres, o Exército da Salvação) rejeitam a Santa Ceia "como simples cerimônia não ordenada por nosso Senhor". Fazendo isso, esses entusiastas são inteiramente conseqüentes. Os entusiastas inconseqüentes (calvinistas) só repudiam a recepção oral do corpo e sangue de Cristo na Santa Comunhão (*manducatio oralis*) sob a alegação de que "a carne para nada aproveita" (falsa interpretação de Jo 6.63). Os quacres rejeitam completamente o sacramento, sob a alegação de que "o reino de Deus não é comida nem bebida" (falsa interpretação de Rm 14.17) e que ninguém deve julgar o cristão "pelo comer ou pelo beber" (falsa interpretação de Cl 2.16).

Segundo a doutrina quacreana, a verdadeira Santa Ceia é comida e bebida no coração (falsa interpretação de Ap 3.20). Além do mais, o quacrismo ensina que Cristo celebrou a primeira ceia apenas para o bem de seus "discípulos fracos", de maneira que a mesma também não se destinava à perpetuação como o "lava-pés" (Jo 13.5) ou a "unção do doente com óleo" (Tg 5.14,15) ou "a abstenção do sangue e da carne sufocada". (At 15.29) Todavia, os quacres não são os únicos ofensores neste particular.

Os teólogos racionalistas modernos (B. Weiss, Juelicher, Spitta) procuraram negar a instituição divina da Santa Ceia com argumentos em nada mais válidos que os empregados pelo quacrismo ("Somente Paulo e Lucas citam as palavras: "Fazei isto em memória de mim", etc.). Cremer, ao contrário, observa com razão que nenhum fato no Novo Testamento é mais bem confirmado que a divina ordenação da Santa Ceia. (RE, 3, I, 33)

Contrariamente ao Santo Batismo, que é o *sacramentum initiationis*, ou seja, o sacramento pelo qual se gera a fé, a Santa Ceia é o *sacramentum*

confirmationis, isto é, o sacramento pelo qual se fortalece a fé. Gerhard: *Per baptismum in foedus Dei recipimur; per usum sacrae coenae in eo conservamur. Per baptismum fides reliqua Spiritus dona in nobis accendetur; per usum sacrae coenae augentur et confirmantur.*

O Batismo, portanto, precede corretamente a Santa Ceia. No dia de Pentecostes, Pedro instou para que os judeus penitentes fossem batizados, todavia não para que recebessem a Santa Ceia. (At 2) Esse fato é de grande importância prática; pois que as pessoas que desejam receber a Santa Comunhão devem ser batizadas antes de ser admitidas à mesa do Senhor. (Cf. Cl 2.11,12: O Batismo ocupou o lugar da circuncisão no Novo Testamento. No Antigo Testamento, somente os circuncidados eram admitidos à Páscoa. (Êx 12.48)

Os nomes aplicados a esse sacramento são dados diretamente na Escritura (o partir do pão, *klassis tou artou*, At 2.42; a ceia do Senhor, *deipnon kyriakón*, 1 Co 11.20; a mesa do Senhor, *trápeza kyriou*, 1 Co 10.21) ou sugeridos pela Escritura (eucaristia, *eucharisteesas*, Mc 14.23; comunhão, 1 Co 10.16; *Abendmahl* ou *Nachtmahl*, 1 Co 11.23). Nos escritos dos pais da igreja, esse sacramento também é chamado "serviço religioso" (*synaxis*), "agape" (*agapee*), "liturgia" (*leitourgia*), "sacrifício" (*thysia*), "oferenda" (*prosphorá*), "mistério" (*mysteerion*), "ação de graças" (*eucharistia*, *eulogia*), etc., e nos dos pais latinos "missa" (*missa*), *coena Domini, sacramentum altaris*, etc.

Enquanto os nomes dos sacramentos não são empregados para exprimir doutrina antiescriturística, não se deve entrar em controvérsia a seu respeito. (cf. Lutero, S. L., XX, 174ss) Lutero, vez que outra, empregou o nome missa, embora rejeitasse a doutrina papista da missa, e defendeu esse uso contra o seu fanático opositor Carlstadt. Os teólogos germânicos modernos (Holtzmann, Noesgen, etc.) freqüentemente empregam o termo Herrenmahl, que é o equivalente à nossa expressão brasileira "Ceia do Senhor".

2. A Relação Entre a Ceia e os Demais Meios da Graça

Assim como o Evangelho em sentido próprio e o santo Batismo são meios de justificação e remissão dos pecados (*medium iustificationis sive remissionis peccatorum*), também o é a Santa Ceia. Isso quer dizer que a Santa Ceia não é lei ou obra que as pessoas realizassem para Deus, porém puro Evangelho ou obra muito graciosa pela qual Cristo trata com as pessoas, oferecendo a todos os comungantes a graça e os méritos que obteve para o mundo mediante a sua morte na cruz. É, pois, a Santa Ceia legítimo meio da graça, pelo qual o Espírito Santo assegura a todos os comungantes que possuem um Deus gracioso que lhes perdoa os pecados de graça por amor de Cristo.

Essa verdade é ensinada nas palavras da instituição: "Tomai, comei; isto é o meu corpo, que é dado por vós"; e: "Bebei dele todos; porque isto é o

meu sangue, que é derramado em favor de muitos [...]" Essas palavras expressam a graciosa mensagem evangélica de que não precisamos expiar os nossos pecados, porquanto o próprio Cristo os expiou, derramando o seu sangue por nós na cruz., e que entramos em completa posse desses dons celestiais, aceitando, em fé verdadeira, o bendito oferecimento evangélico que nos faz na Santa Comunhão.

Diz Lutero com acerto (S. L., XIX, 346): "A missa [da Santa Ceia] não é obra ou sacrifício [que os homens tenham de fazer], mas uma palavra e indício de graça divina que Deus para conosco emprega a fim de levantar e fortalecer a nossa fé nele." Assim também declara a *Apologia* (Art. XXIV [XII]): "Instituiu-se o sacramento, para que servisse de selo e seguro indício do perdão dos pecados pelo qual se lembrassem os corações e fortalecesse a fé de forma a crerem firmemente que os seus pecados estivessem perdoados." *Os Artigos de Esmalcalde* semelhantemente classificam a Santa Ceia entre os meios da graça, "pelos quais se prega a remissão dos pecados". (Parte III, Art. IV)

A Santa Ceia oferece, em comum como o santo Batismo e a absolvição particular (Privatabsolution), a remissão dos pecados, vida e salvação aos pecadores *individualmente*. Assim, a mesma graça que o Evangelho proclama a todos é anunciada e oferecida *pessoalmente* a cada um que freqüenta a mesa do Senhor. Todavia, a Santa Ceia tem um característico que não se encontra em nenhum outro meio da graça. Nesse sacramento, Cristo confirma e sela gracioso perdão dos pecados, dando o *seu próprio corpo e sangue*, que o comungante recebe em, com e sob o pão e o vinho. (1 Co 10.6; 11.27-29) Conta a Santa Ceia, assim, com *materia coelestis* legítima (o corpo e o sangue de Cristo), coisa de que não dispõe o sacramento do Batismo. Pelo dom dessa "matéria celeste", Cristo assegura o comungante da graciosa remissão dos seus pecados.

A Santa Ceia constitui, portanto, um sacramento muito salutar do qual todo crente deve regozijar-se. Lamentavelmente, porém, esse precioso sacramento tem sido pervertido por pessoas que exaltaram a sua razão presunçosa acima das palavras de Deus. Os romanistas não só o mutilaram (*sub una specie*), como ainda o transformaram de um meio da graça eficaz em um antibíblico "sacrifício incruento" (transubstanciação; o sacrifício papista da missa pelos pecados dos vivos e dos mortos; cf. Lutero, S. L., XIX, 1303). Os calvinistas (zwinglianos), por seu turno, negaram a presença real do corpo e do sangue de nosso Senhor na Santa Ceia e, de modo blasfemo, acusaram os luteranos, que mantinham a doutrina verdadeiramente escriturística acerca da *realis praesentia*, de canibalismo, da realização de banquete tiesteano (Tiestes comeu seus próprios filhos num banquete que lhe ofereceu o irmão Atreu.) e outros que tais (cf. a *Fórmula de Concórdia, Decl. Sól.*, VII, 67: *duos pilos caudae equinae et commentum, cuius vel ipsum Satanam pudeat; excrementum Satanae, quo diabolus sibi ipsi et hominibus illudat*).

confirmationis, isto é, o sacramento pelo qual se fortalece a fé. Gerhard: *Per baptismum in foedus Dei recipimur; per usum sacrae coenae in eo conservamur. Per baptismum fides reliqua Spiritus dona in nobis accendetur; per usum sacrae coenae augentur et confirmantur.*

O Batismo, portanto, precede corretamente a Santa Ceia. No dia de Pentecostes, Pedro instou para que os judeus penitentes fossem batizados, todavia não para que recebessem a Santa Ceia. (At 2) Esse fato é de grande importância prática; pois que as pessoas que desejam receber a Santa Comunhão devem ser batizadas antes de ser admitidas à mesa do Senhor. (Cf. Cl 2.11,12: O Batismo ocupou o lugar da circuncisão no Novo Testamento. No Antigo Testamento, somente os circuncidados eram admitidos à Páscoa. (Êx 12.48)

Os nomes aplicados a esse sacramento são dados diretamente na Escritura (o partir do pão, *klassis tou artou*, At 2.42; a ceia do Senhor, *deipnon kyriakón*, 1 Co 11.20; a mesa do Senhor, *trápeza kyriou*, 1 Co 10.21) ou sugeridos pela Escritura (eucaristia, *eucharisteesas*, Mc 14.23; comunhão, 1 Co 10.16; *Abendmahl* ou *Nachtmahl*, 1 Co 11.23). Nos escritos dos pais da igreja, esse sacramento também é chamado "serviço religioso" (*synaxis*), "agape" (*agapee*), "liturgia" (*leitourgia*), "sacrifício" (*thysia*), "oferenda" (*prosphorá*), "mistério" (*mysteerion*), "ação de graças" (*eucharistia, eulogia*), etc., e nos dos pais latinos "missa" (*missa*), *coena Domini, sacramentum altaris*, etc.

Enquanto os nomes dos sacramentos não são empregados para exprimir doutrina antiescriturística, não se deve entrar em controvérsia a seu respeito. (cf. Lutero, S. L., XX, 174ss) Lutero, vez que outra, empregou o nome missa, embora rejeitasse a doutrina papista da missa, e defendeu esse uso contra o seu fanático opositor Carlstadt. Os teólogos germânicos modernos (Holtzmann, Noesgen, etc.) freqüentemente empregam o termo Herrenmahl, que é o equivalente à nossa expressão brasileira "Ceia do Senhor".

2. A Relação Entre a Ceia e os Demais Meios da Graça

Assim como o Evangelho em sentido próprio e o santo Batismo são meios de justificação e remissão dos pecados (*medium iustificationis sive remissionis peccatorum*), também o é a Santa Ceia. Isso quer dizer que a Santa Ceia não é lei ou obra que as pessoas realizassem para Deus, porém puro Evangelho ou obra muito graciosa pela qual Cristo trata com as pessoas, oferecendo a todos os comungantes a graça e os méritos que obteve para o mundo mediante a sua morte na cruz. É, pois, a Santa Ceia legítimo meio da graça, pelo qual o Espírito Santo assegura a todos os comungantes que possuem um Deus gracioso que lhes perdoa os pecados de graça por amor de Cristo.

Essa verdade é ensinada nas palavras da instituição: "Tomai, comei; isto é o meu corpo, que é dado por vós"; e: "Bebei dele todos; porque isto é o

meu sangue, que é derramado em favor de muitos [...]" Essas palavras expressam a graciosa mensagem evangélica de que não precisamos expiar os nossos pecados, porquanto o próprio Cristo os expiou, derramando o seu sangue por nós na cruz., e que entramos em completa posse desses dons celestiais, aceitando, em fé verdadeira, o bendito oferecimento evangélico que nos faz na Santa Comunhão.

Diz Lutero com acerto (S. L., XIX, 346): "A missa [da Santa Ceia] não é obra ou sacrifício [que os homens tenham de fazer], mas uma palavra e indício de graça divina que Deus para conosco emprega a fim de levantar e fortalecer a nossa fé nele." Assim também declara a *Apologia* (Art. XXIV [XII]): "Instituiu-se o sacramento, para que servisse de selo e seguro indício do perdão dos pecados pelo qual se lembrassem os corações e fortalecesse a fé de forma a crerem firmemente que os seus pecados estivessem perdoados." *Os Artigos de Esmalcalde* semelhantemente classificam a Santa Ceia entre os meios da graça, "pelos quais se prega a remissão dos pecados". (Parte III, Art. IV)

A Santa Ceia oferece, em comum como o santo Batismo e a absolvição particular (Privatabsolution), a remissão dos pecados, vida e salvação aos pecadores *individualmente*. Assim, a mesma graça que o Evangelho proclama a todos é anunciada e oferecida *pessoalmente* a cada um que freqüenta a mesa do Senhor. Todavia, a Santa Ceia tem um característico que não se encontra em nenhum outro meio da graça. Nesse sacramento, Cristo confirma e sela gracioso perdão dos pecados, dando o *seu próprio corpo e sangue*, que o comungante recebe em, com e sob o pão e o vinho. (1 Co 10.6; 11.27-29) Conta a Santa Ceia, assim, com *materia coelestis* legítima (o corpo e o sangue de Cristo), coisa de que não dispõe o sacramento do Batismo. Pelo dom dessa "matéria celeste", Cristo assegura o comungante da graciosa remissão dos seus pecados.

A Santa Ceia constitui, portanto, um sacramento muito salutar do qual todo crente deve regozijar-se. Lamentavelmente, porém, esse precioso sacramento tem sido pervertido por pessoas que exaltaram a sua razão presunçosa acima das palavras de Deus. Os romanistas não só o mutilaram (*sub una specie*), como ainda o transformaram de um meio da graça eficaz em um antibíblico "sacrifício incruento" (transubstanciação; o sacrifício papista da missa pelos pecados dos vivos e dos mortos; cf. Lutero, S. L., XIX, 1303). Os calvinistas (zwinglianos), por seu turno, negaram a presença real do corpo e do sangue de nosso Senhor na Santa Ceia e, de modo blasfemo, acusaram os luteranos, que mantinham a doutrina verdadeiramente escriturística acerca da *realis praesentia*, de canibalismo, da realização de banquete tiesteano (Tiestes comeu seus próprios filhos num banquete que lhe ofereceu o irmão Atreu.) e outros que tais (cf. a *Fórmula de Concórdia, Decl. Sól.*, VII, 67: *duos pilos caudae equinae et commentum, cuius vel ipsum Satanam pudeat; excrementum Satanae, quo diabolus sibi ipsi et hominibus illudat*).

Outros, indo também além da Escritura, erram atribuindo à Santa Ceia operação "física" ou "natural" (*physische Wirkung, Naturwirkung*) e assim desviam a atenção dos cristãos da verdadeira finalidade e função da Santa Ceia. A confutação desses erros torna necessária uma dissertação mais extensa e detalhada sobre a doutrina da Santa Comunhão.

3. A Doutrina Escriturística da Santa Ceia

A respeito da Santa Ceia têm-se ensinado na cristandade as seguintes três doutrinas:

a. Há, na Santa Ceia, apenas corpo e sangue de nosso Senhor Jesus Cristo, vale dizer: na eucaristia, o pão e vinho transformam-se (transubstanciam-se) em corpo e sangue de nosso Senhor (*transubstanciação*; estabelecida pelo Concílio Latrão de 1215 como dogma da Igreja Católica Romana e confirmada pelo Concílio de Trento, Sess. XIII, Cân. 2.)

b. O pão e vinho são, na Santa Ceia, apenas símbolos ou meros sinais do corpo e sangue ausentes de Cristo (*"Abesse Christi corpus et sanguinem a signis tanto intervallo dicimus, quanto abest terra ab altissimis coelis"*; cf. A *Fórmula de Concórdia, Decl. Sól.*, VII, 4. 5; também o *Consensus Tigurinus*, XXII, Niemeyer, p.196, em que se rejeita a doutrina luterana como "absurda".)

c. Dá-se, na Santa Ceia, por virtude da instituição de Cristo, uma união peculiar (a união sacramental) entre o pão e o vinho, de um lado e, do outro, o corpo e sangue de Cristo e, por causa dessa união, todos os comungantes (*manducatio generalis*) recebem em, com e sob o pão e o vinho, de maneira sobrenatural, incompreensível, o verdadeiro corpo e sangue de Cristo (*manducatio oralis*) como penhor da graciosa remissão dos seus pecados.

Essa união não é pessoal, como é a união das duas naturezas em Cristo, nem mística (*unio mystica*), como a que existe entre Cristo e o crente, mas sacramental. Vale dizer que a *unio sacramentalis* só se dá na Santa Ceia (*praesentia sacramentalis*). Não é natural nem local, porém sobrenatural e incompreensível, todavia real.

Essa doutrina tem sido sempre mantida pelo luteranismo confessional como doutrina legítima da Escritura. É exposta no Catecismo Menor de Lutero: "É o verdadeiro corpo e o verdadeiro sangue de nosso Senhor Jesus Cristo, para ser comido e bebido por nós cristãos sob o pão e o vinho, instituído por Cristo mesmo". Na *Confissão de Augsburgo* (Art. X): "Da ceia do Senhor se ensina que o verdadeiro corpo e o verdadeiro sangue de Cristo estão verdadeiramente presentes na ceia sob a espécie do pão e do vinho e são nela distribuídos e recebidos. Por isso, também se rejeita a doutrina contrária". Na

Fórmula de Concórdia (*Epít.*, VII, 6,7), lemos: "Cremos [...] que na Santa Ceia o corpo e o sangue de Cristo estão verdadeira e essencialmente presentes e *são verdadeiramente distribuídos e recebidos com o pão e vinho. Cremos [...] que as palavras do testamento de Cristo não devem ser entendidas de nenhuma* maneira, senão em seu sentido literal, de forma que o pão não significa corpo ausente e o vinho o sangue ausente de Cristo, mas, em virtude da união sacramental, são verdadeiramente o corpo e sangue de Cristo."

Se compararmos os três dogmas com as Sagradas Escrituras, vamos descobrir que, na verdade, apenas a doutrina luterana pode ser comprovada como escriturística. Paulo demonstra que a transubstanciação não ocorre na Santa Ceia, em 1 Co 11.27; 1 Co 10.16. Ali ele declara que os elementos terrenos (pão e vinho) se conservam como tais mesmo depois da consagração. A argumentação dos romanistas segundo a qual apenas permaneceriam "a aparência e o sabor externos"(*visus et gustus corporeus*), enquanto que a sua substância teria desaparecido, é "sutileza sofística". Em 1 Co 10.16 e 1 Co 11.28, Paulo declara exatamente o contrário. Ali ele fala do pão consagrado como ainda sendo pão, etc.

Lutero está com razão, quando diz (*Os Artigos de Esmalcalde*. Parte III, Art. VI - 5): "No que concerne à transubstanciação, temos em nada a sutil sofistaria de ensinarem que pão e vinho abandonam ou perdem sua substância natural, ficando apenas a aparência e a cor do pão, não pão verdadeiro. Pois harmoniza-se perfeitamente com a Escritura que o pão esteja e permaneça presente. O próprio São Paulo assim lhe chama: "O pão que partimos"; e: "E assim coma do pão". (1 Co 10.16; 11.28)

Os erros papistas citados a seguir estão intimamente ligados à perniciosa doutrina da transubstanciação: do "sacrifício da missa", pelo qual o corpo de Cristo "se oferece continuamente de modo incruento pelos pecados dos vivos e dos mortos", da "adoração da hóstia" (a celebração do corpus Christi; os congressos eucarísticos) e da *sub una specie*, isto é, a proibição do cálice aos leigos. (cf. a doutrina preciosa da concomitância: juntamente com a hóstia consagrada, o comungante recebe o corpo e o sangue de nosso Senhor.) Para esses três erros papistas, não se acha, nas Sagradas Escrituras, sequer um fragmento de comprovação. A Palavra de Deus está em estrita oposição aos mesmos. (Hb 10.10-14; Mt 26.27; 1 Co 11.24-26)

A doutrina reformada ("O corpo e o sangue acham-se ausentes da Santa Ceia, todavia são recebidos espiritualmente, ou seja, pela fé".) é refutada pelas palavras da instituição, onde Cristo diz claramente: Tomai, comei: *isto é o meu corpo*; tomai, bebei: isto *é o meu sangue*". Nosso Senhor declara expressamente que o pão que se come é o seu corpo e o vinho que se bebe é o seu sangue. Afirma Chemnitz corretamente que, ao dizer Cristo: "Comei, bebei", *prescreve diretamente a maneira ou modo de recepção* (*modus sumptionis*), de sorte que realmente recebemos o seu corpo e o seu sangue com a boca (recepção oral; *manducatio oralis*).

Chemnitz, naturalmente, não advoga um comer e beber do corpo e do sangue do Senhor "capernaítico" ou "natural"; porquanto ensina manifestamente que, enquanto que o pão e o vinho são recebidos de *modo natural*, o corpo e o sangue de nosso Senhor são recebidos de modo sobrenatural, incompreensível. De acordo com as palavras da instituição, a recepção do corpo e do sangue de Cristo pela boca é verdadeira e real.

As palavras da instituição, é bem verdade, requerem também um comer e beber espirituais, ou seja, *fé nas palavras:* "Dado e derramado por vós para remissão dos pecados". Isso se comprova diretamente pela ordem de Cristo: "Fazei isto em memória de mim". O que, porém, as palavras da instituição declaram em particular é que "em, com e sob o pão e o vinho, Cristo oferece o seu verdadeiro corpo e sangue para ser real e substancialmente comido e bebido por nós". Em outras palavras, dizem os termos da instituição: "O que vos ofereço, o que deveis receber e comer, não é apenas pão, mas também meu corpo. O que vos ofereço, o que deveis receber e beber, não é apenas vinho, mas também meu sangue."

"A doutrina papista faz do pão um "pão fictício" (Scheinbrot), ensinando que o pão se transubstanciou em corpo de Cristo. A doutrina dos reformados faz do corpo um "corpo fictício", alegando que o pão é mero símbolo do corpo ausente de Cristo. A doutrina luterana, ao contrário, afirma que o pão continua sendo pão real, também após a consagração, porém que o verdadeiro corpo de Cristo se acha substancialmente presente em, com e sob o pão em virtude da união sacramental. Vale dizer: o luteranismo aceita as palavras da instituição em seu sentido literal. Afirma que nosso Senhor, ao instituir a Santa Ceia, empregou uma linguagem que se entende facilmente, a saber, a chamada *locutio exhibitiva*, segundo a qual só se menciona o objeto para o qual se deve chamar a atenção (sinédoque).

Nosso Salvador disse: "Isto [o pão] é o meu corpo; isto [o vinho] é o meu sangue", chamando a atenção dos discípulos, não para o que era visível, a saber, o pão e o vinho, mas para o que "se apresentava por intermédio do pão e do vinho, a saber, o seu corpo e o seu sangue". Isso se comprova também pelas palavras que acrescentou: "que é dado" e "que é derramado". Essas palavras demonstram que Cristo, ao instituir a Santa Ceia, tinha em mente seu corpo *real* e seu sangue *real*.

Escreve Hollaz: "Na proposição anterior ("Isto é o meu corpo"), o pronome demonstrativo *isto* designa todo o *complexo sacramental*, que consiste no pão e no corpo de Cristo; na segunda proposição ("Isto é o meu sangue"), igualmente designa todo o complexo, que consiste no vinho e no sangue de Cristo, misteriosamente unidos. Por ser o pronome *isto* empregado com respeito tanto ao pão como ao corpo, fica excluída a doutrina romana da transubstanciação. O verbo de ligação *é* une o predicativo ao sujeito e faz ver que aquilo que se oferece na Santa Ceia não só é real e verdadeiramente pão,

mas também corpo de Cristo. (*Doctr. Theol.*, p.559. cf. também Lutero, S. L., XX, 1034ss)

À objeção dos reformados (Hodge, *Syst. Theol.*, III, 662) que, "se o pão é literalmente o corpo de Cristo, já não é pão; visto que ninguém asseveraria que a mesma coisa pudesse ser pão e carne (ou corpo) ao mesmo tempo", respondemos que isso é uma premissa que nem mesmo os próprios calvinistas admitem. Embora a Escritura aplique a mesma *locutio exhibitiva* a Cristo (Lc 1.35: "O ente santo que há de nascer será chamado Filho de Deus."), os calvinistas admitem que Cristo não seja só verdadeiro Deus, como também verdadeiro homem. (cf. ainda Mt 16.16) Por esse motivo, é insustentável o seu argumento: "Se as palavras de Cristo devem ser tomadas literalmente, ensinam a doutrina da transubstanciação." (Hodge) Assim como a *locutio exhibitiva* em Lc 1.35 não exclui a existência da verdadeira natureza humana em Cristo, a *locutio exhibitiva* em Mt 26.26-28 não exclui a existência do verdadeiro pão e do verdadeiro vinho na Santa Ceia.

Tem-se feito ver que "os reformados não estariam de comum acordo entre si". (Hodge) Diz este renomado teólogo reformado (*Syst. Theol.*, III, 626) que "entre eles, havia três tipos distintos de doutrina, a zwingliana, a calvinista e uma forma intermédia, que ultimamente se tornou simbólica, sendo adotada nos padrões autorizados da Igreja". Todavia, Shedd, outro teólogo calvinista, admite (*Dogm. Theol.*, II, 569) que "se exagerou a diferença entre Zwínglio e Calvino em pontos sacramentais".

Em última análise, todos os teólogos reformados concordam perfeitamente acerca dos "pontos sacramentais". Sua diferença relacionava-se mais com *expressões* de que com *doutrinas*; pois que todos sustentavam que o corpo de Cristo só teria presença local e visível (*praesentia localis*) e, uma vez que estivesse agora localmente contido no céu, não poderia estar realmente presente na Santa Ceia.

Diz a *Fórmula de Concórdia* (*Decl. Sól.*, VIII, 2): "Porque os zwinglianos, depois que o Dr. Lutero mantivera, contra os sacramentários, com argumentos sólidos, firmados nas palavras da instituição, a verdadeira e essencial presença do corpo e do sangue de Jesus Cristo na Ceia, objetaram-lhe que o corpo de Cristo não poderia ser genuíno e verdadeiro corpo humano, se na Santa Ceia estivesse presente simultaneamente no céu e na terra. Pois tal majestade seria própria a Deus somente, dela não sendo capaz o corpo de Cristo."

Calvino negou a presença real na acepção dos doutores luteranos tal qual o fez Zwínglio, bem como também o admite Hodge. Sobre isso, declara a *Fórmula de Concórdia* (*Decl. Sól.*, VII, 5): "Mais tarde, quando foram constrangidos com as palavras de Cristo a confessar que o corpo de Cristo está presente na Ceia, ainda assim não o entenderam e explicaram senão como espiritual, isto é, com sua força, operação e benefícios, para ser fruído

pela fé, porque pelo Espírito de Cristo, que está em toda a parte, nossos corpos, nos quais o Espírito de Cristo habita aqui na terra, seriam unidos ao corpo de Cristo, corpo esse que está no céu."

A acomodação de Calvino à terminologia luterana deu-se principalmente com o objetivo de efetuar-se uma união protestante entre reformados e luteranos. Está com a razão o Dr. Bente, quando diz: "A doutrina de Calvino nada mais era que uma forma polida do tosco ensinamento de Zwínglio, expressa em frases que se aproximavam o mais possível da terminologia luterana". (*Concórdia Triglotta*, Introd. Hist., XVIII, p.174ss)

Contudo, enquanto os reformados concordavam acerca da doutrina que o corpo de Cristo estaria ausente da Santa Ceia e, portanto, só seria recebido espiritualmente pelo comungante crente, discordavam a respeito da *interpretação* das palavras da instituição. Carlstadt afirmava que o termo *isto* não se referia ao pão, mas ao corpo do Cristo presente, que teria "apontado para o seu próprio corpo" ao pronunciar as palavras da instituição. ("Tenho sempre explicado isto assim que Cristo apontou para o seu corpo ao dizer: "Isto é o meu corpo." S. L., XX, 2325)

Zwínglio, por sua vez, explicou as palavras da instituição, tomando o verbo *é* no sentido de significa (*significat*), de forma que a idéia seria: "Isto significa ou representa o meu corpo."

Calvino, (Oecolampádio) procurou, nas palavras "meu corpo", a figura de retórica, explicando-as da seguinte maneira: "O que vos dou é o sinal do meu corpo (*signum corporis*)." Enquanto que a explicação de Carlstadt das palavras da instituição foi logo rejeitada como absurda mesmo por doutores reformados (Schenkel), a de Zwínglio e Calvino, embora igualmente arbitrária, foi geralmente aceita.

Contra a argumentação de Zwínglio de que o verbo *é* teria o mesmo sentido de *significa,* Krauth declara corretamente (*Cons. Ref.*, p.619): "A própria linguagem cometeria suicídio, se pudesse tolerar a idéia de que o verbo *é* não expressaria substância, mas símbolo." Sobre esse ponto confira-se também Lutero (S. L., XX, 909ss; também Meyer sobre 1 Co 10.16, o qual, ainda que favorecendo pessoalmente a interpretação reformada, declara: "*Estí* jamais quer dizer outra coisa que *est;* jamais tem o sentido de *significat*; é um copulativo, exprimindo sempre o que é (*die Kopula des Seins*)."

As passagens apresentadas por Zwínglio para comprovação de sua doutrina (Jo 10.9; 15.5; 1 Co 10.4; Lc 8.11; Mt 13.38; 11.14; Gl 4.24) não apóiam as suas pretensões. Quando, por exemplo, se diz que "Cristo é a porta", o verbo *é* não tem o sentido de *significa,* mas de *é*; visto que, na esfera das coisas celestiais, Cristo efetivamente é o que a porta é na esfera das coisas terrenas. Em outras palavras, assim como a porta dá à pessoa acesso à casa, Cristo dá á pessoa acesso ao céu. Conseqüentemente, a figura de retórica

(*tropus*) nas declarações citadas, não deve ser procurada no verbo *é*, mas no nome predicativo (porta, rocha, vinho, etc.). Lutero está com a razão, quando diz que nenhum homem pode jamais provar que numa única passagem da Escritura, na verdade, em todas as línguas do mundo, o verbo *é* tem o mesmo sentido de *significa*. (S. L., XX, 905ss)

Dr. Krauth escreve corretamente (*Cons. Ref.*, 618ss): "Dificilmente se conceberá uma distorção de interpretação mais perigosa que a pretensão de que se pode explicar a palavra *é* no sentido de *significa* ou *é símbolo de*. Sob ação dela quase toda doutrina da Palavra de Deus se dissolveria. "O Verbo era Deus" teria o sentido de: "O Verbo significava Deus, era dele um símbolo." "Deus é Espírito" teria o sentido de: "Deus é símbolo de um espírito." Quando se diz de Jesus Cristo: "Este é o verdadeiro Deus", isto teria o sentido de que ele teria o símbolo ou imagem do Deus verdadeiro. Cristo, por meio disso, deixaria de ser o caminho, a verdade e a vida para ser simples símbolo deles. [...] A criação, a redenção e santificação haveriam de, todas elas, fundir-se e dissipar-se no cadinho dessa espécie de interpretação. Ela nos arrebataria a Bíblia e oprimiria o peito com um pesadelo de correspondência, frio e pesado."

Entre os teólogos reformados que rejeitaram a interpretação de Zwínglio, podemos citar Keckermann (+ 1609) e João Piscator (+ 1625). Piscator assim descreve: "Não pode haver tropo no copulativo *é*". (*in copula EST non posse esse tropum*)

Contudo, não seria o caso, então, adotarmos a interpretação de Calvino? Calvino, segundo se disse anteriormente, interpretou as palavras da instituição de modo a rezar: "Isto é o sinal do meu corpo (*signum corporis*). Em outras palavras, ele afirmou que as palavras "meu corpo" e "meu sangue" devem ser explicadas de modo figurativo. Em oposição a essa pretensão, os luteranos afirmam que as palavras não admitem uma interpretação figurativa, porquanto Cristo fala aqui do *corpo que foi entregue à morte e do sangue que foi derramado para remissão dos pecados*. (Lutero, S. L., 1046ss)

Diz Hollaz: "Infere-se de pronto que na eucaristia não nos é dado a comer com o pão consagrado um corpo *típico* ou corpo *figurativo*, qual foi o corpo do cordeiro pascal que foi a sombra do corpo de Cristo e o prefigurou; nem um corpo *místico*, que é a Igreja (Ef 1.23); nem o *sinal de um corpo*, pois que este não foi crucificado por nós; porém o corpo verdadeiro e pessoal de Cristo, que pertence ao Filho de Deus." (*Doctr. Theol.*, p.561)

O mesmo Beza, calvinista decidido, afirmou que o termo *corpo* aqui não pode figurar como *sinal do corpo*, porquanto Cristo descreve como *matéria* o corpo que foi dado e o sangue que foi derramado. Por esse motivo, a palavra corpo deve ser tomada como *designativo* do corpo verdadeiro, substancial ou essencial de Cristo. (Beza, Hom. 2, De Coena: "*Confiteor hic nullum tropum esse, quia SIGNUM proprie EXPONI necesse fuit, ne FALLEREMUR.*"

Beza rejeitou, também, a explicação de que, nas palavras da instituição, as palavras *corpo* e *sangue* indicariam o *fruto* e o *efeito* da morte de Cristo, explicação essa que até mesmo Hodge adotou ("Receber o corpo e o sangue conforme são oferecidos no sacramento [...] é receber e apropriar-se da *virtude* ou *efeitos* sacrificais da morte de Cristo sobre a cruz." *Syst. Theol.*, III, 646)

A respeito desse gênero de explicação, Beza declara: "Certamente seria absurdo interpretar as palavras *corpo* e *sangue* em relação ao *fruto* e *efeito* da morte de Cristo." (*Epist. 5 ad Alemannum*, p.57, ed. Genebra) O próprio Beza rejeitou a doutrina da presença real que os luteranos tão energicamente ensinaram, rejeitou, porém, igualmente a interpretação de Calvino como absurda e impossível. (Cf. *Christl. Dogmatik*, III, 368ss)

O erro de Calvino é plenamente refutado por Paulo, que ensina (não que a palavra *corpo* deva ser interpretada como *sinal do corpo*, mas) que o pão é a comunhão (*kainoonia*) do corpo, e o cálice (o vinho) a comunhão do sangue de Cristo (1 Co 10.16), de forma que "aquele que comer o pão ou beber o cálice do Senhor, indignadamente, será réu do *corpo e do sangue do Senhor*". (1 Co 11.27) Paulo também diz que "quem come e bebe, *sem discernir o corpo*, come e bebe juízo para si". (1 Co 11.29) Essa explicação, fornecida por divina inspiração, decide a questão de uma vez por todas e estabelece a verdade tanto da união sacramental como da recepção oral.

Alguns teólogos reformados (Keckermann, Zanchi, Bucanus, etc.) pretendiam que não se devesse procurar o tropo ou figura de retórica em expressões particulares das palavras da instituição, mas, pelo contrário, em toda a declaração ("Isto é o meu corpo"; "Isto é o meu sangue"). Sua explicação, em última análise, no entanto, é a mesma que a de Calvino (*"Panis est symbolum sive signum corporis Christi."*)

Não é preciso dizer que, se toda a declaração deve ser interpretada de modo figurativo, então todas as palavras devem ser interpretadas em sentido figurado, e não somente algumas. Krauth chama a atenção para isso, ao escrever (*Cons. Ref.*, p.608ss): "A palavra *comer* [os reformados] interpretam literalmente. Não sabem dizer, porém, por que o comer não precisa ser simbólico ou mental, para corresponder ao caráter simbólico ou mental do corpo. Certamente há boa quantidade de casos do uso figurativo da palavra *comer*, enquanto nenhum existe de uso semelhante da palavra *é*. Os quacres são mais conseqüentes."

Em síntese, está claro que os reformados não dispõem de base escriturística para a interpretação *figurativa* das palavras da instituição. A sua doutrina baseia-se unicamente no axioma racionalista que (como diz Lutero "o corpo de Cristo tem de estar num só lugar física e palpavelmente, como o camponês está dentro do seu gibão e de suas calças" (S. L., XX, 950. 1776), somente o consideram de presença local e visível (*localis et visibillis praesentia*).

Calvino classificou expressamente a doutrina luterana da presença ilocal e repletiva da natureza humana de Cristo (Jo 20.19; Ef 1.20,3; 4.10) de noção ridícula (*stultum commentum*), pois que, nesse caso, a natureza humana de Cristo seria destruída. Diz ele em suas *Institutas*, IV, 17. 29 (tr. por John Allen): "É essencial num corpo legítimo ter sua forma e dimensão particular e ser contido dentro de um certo espaço. Que não venhamos, pois a ouvir mais da noção ridícula que prende o entendimento dos homens e o próprio Cristo ao pão."

Os calvinistas, nesse ponto, argumentam de modo tão racionalista como quando negam *a gratia unversalis* sob o fundamento de que nem todos são efetivamente salvos, ou quando negam a comunhão verdadeira das naturezas em Cristo (*realis communio*) sob a alegação de que o finito não pode conter o infinito. (*Finitum nom est capax infiniti.*) (cf. Oecolampádio contra Lutero: "É nossa razão que o corpo de Cristo está no céu; isto é certo e não pode ser falso." S. L., XX, 591ss)

Calvino emprega essa interpretação racionalista da Escritura com perfeita coerência. Segundo ele, Cristo não surgiu diante dos seus discípulos através de portas cerradas (Jo 20.19), mas abriu a porta e, assim, foi ter com eles muito naturalmente. Outrossim, Cristo não desapareceu diante das vistas dos dois discípulos de Emaús (Lc 24.31), mas apenas lhes fechou os olhos, de maneira que não puderam vê-lo. Além disso, a mão direita de Deus não é a majestade e o poder sem limites de Deus, segundo a Escritura ensina claramente. (Is 48.13; Sl 8913,14; 118.15, 16; 20.6; Êx 15.6,12). É, sim, um lugar definido onde Cristo está preso até o fim do mundo. A onipresença de Cristo, testificada com tanto vigor em Mt 28.20, Calvino a afirma unicamente com respeito à natureza divina de Cristo.

Como racionalista entranhado, Calvino argumenta, ainda, que a natureza humana de Cristo ficaria *localmente dilatada* ou se tornaria infinita (imensa), caso lhe fosse atribuída onipresença (a presença real). Por conseguinte, à exceção da impecabilidade, Calvino assevera que nada devemos afirmar com respeito a qualquer outra natureza humana. O calvinismo é, nesse ponto, tão racionalista como o unitarismo. A diferença entre ambos reside unicamente no fato de que, enquanto o unitarismo, infelizmente, é conseqüente, negando todo o teor sobrenatural da Escritura, o calvinismo, felizmente, é inconseqüente e não tira todas as conclusões que as suas premissas racionalistas requerem.

Em oposição aos calvinistas, que acusaram os luteranos de ensinar uma extensão local do corpo de Cristo (*ubiquitas localis, extensio localis*), nossos dogmáticos declararam: Realmente afirmamos a onipresença da natureza humana de Cristo a ela *comunicada (ubiquitas personalis et supernaturalis, i. e., omnipraesentia*), todavia não uma extensão local (*ubiquitas localis*). A doutrina da onipresença (local) que os calvinistas atribuíram aos luteranos é

invenção deles próprios, idealizada com o propósito de ridicularizar e negar a doutrina luterana da presença real.

Visto que não podem provar das palavras da instituição a sua doutrina errônea contra a presença real, à qual tão tenazmente se apegam, os calvinistas recorrem a Jo 6.53-56. Seu argumento é: Uma vez que o comer da carne e o beber do sangue de Cristo, nessa passagem, devem ser entendidos espiritualmente ou pela fé, o mesmo ocorre também com as palavras da instituição. Que ambas as passagens, porém, não são paralelas e não tratam do mesmo assunto, está saliente claramente no fato de Cristo, em Jo 6.53-56, garantir vida eterna a quantos "comerem a sua carne e beberem o seu sangue", ao passo que, na Santa Ceia, o corpo de Cristo pode ser comido para condenação. (1 Co 11.29)

Ensinam, portanto, os dogmáticos luteranos que, em Jo 6.53-56, Cristo fala realmente da fé (isso contra os romanistas, que tomam essa passagem como apoio do seu erro da transubstanciação). Em Mt 26.26-28 e em todas as passagens paralelas, fala, no entanto, de um comer verdadeiramente sacramental (isso contra os reformados). (cf. *Christl. Dogmatik*, III, 384ss)

Em resposta à pretensão de que, pelo fato de as palavras da instituição terem levado a tanta controvérsia, elas não poderiam ser consideradas idôneas para determinar a doutrina da Santa Ceia, afirmamos que esse princípio, em última análise, tornaria impossível o uso de toda a Escritura, visto que toda a Bíblia tem estado sempre em controvérsia. Esse argumento, portanto, não tem fundamento. Em oposição à impugnação de que as palavras da instituição são demasiado *difíceis* para serem *sedes doctrinae*, respondemos que só são difíceis, quando recusamos crer o que dizem. Nossos dogmáticos têm ressaltado sempre o fato de que as palavras da instituição são, em si mesmas, claras e que somente a razão presunçosa dos incrédulos as torna obscuras.

Os calvinistas, apesar de sua oposição violenta aos luteranos, não andavam seguros de sua razão. O seu espírito unionista demonstra isso. Calvino condenou a doutrina luterana como "encantamento do diabo" (*diaboli incantatio*). Contudo, tanto ele como Zwínglio exigiam que os luteranos os considerassem irmãos e mantivessem comunhão cristã com eles. Sobre isso escreve Melanchton: "Insistiam muito conosco em que os chamássemos irmãos. Mas vede a sua estultice: Embora nos condenem (como falsos doutores), não obstante desejam que os consideremos irmãos." (S. L., XVII, 1956) Semelhante unionismo descarta-se caprichosamente da Palavra de Deus e se propõe estabelecer acordos que satisfaçam à razão, mas que são condenados pela Escritura. (Rm 16.17; Tt 3.10) É, pois, tão racionalista como a rejeição da doutrina escriturística da presença real.

Contra as distorções que os reformados aplicaram à doutrina luterana da união sacramental, nossos dogmáticos disseram (Hafenreffer): "A união

sacramental não é a) transubstanciação do pão em corpo de Cristo; b) a consubstanciação ou *fusão* das duas substâncias, mas tanto no pão como no vinho, a substância do corpo e do sangue de Cristo permanece imiscível; c) tampouco é *adesão* ou *conjunção local ou durável* ao pão e vinho fora do uso da ceia; d) tampouco é *impanação*, isto é, inclusão de qualquer corpúsculo que se ache oculto sob o pão; e) tampouco é, finalmente, *união pessoal* do pão e do corpo de Cristo, qual a que existe entre o Filho de Deus e a humanidade assumida." (*Doctr. Theol.*, p.571)

Quenstedt acrescenta outro pensamento a fim de esclarecer a doutrina escriturística da união sacramental. Escreve: "Dizemos que unicamente o *corpo* de Cristo está ligado ao pão e unicamente o *sangue* está ligado ao vinho, e (ambos são) recebidos *de modo sacramental* pela boca do corpo. Todavia, o Cristo inteiro é recebido *espiritualmente*, pela boca da fé." (*Doctr. Theol.*, p.570)

4. A Doutrina Luterana e as Palavras da Instituição

Tem-se dito que as diferentes doutrinas concernentes à Santa Ceia seriam apenas resultado das diversas "interpretações" das palavras da instituição. Contudo, a doutrina luterana não é propriamente uma "interpretação" das palavras da instituição, mas apenas a simples e sincera apresentação da doutrina escriturística exposta nessas palavras.

Os papistas necessitam realmente de muita "interpretação" para demonstrar que o pão é *transubstanciado* em corpo, que o *cálice deve ser vedado* aos leigos (concomitância) e que todo o ato sacramental deve ser realizado como *sacrifício incruento* pelos pecados dos vivos e dos mortos. Certamente, é preciso um bom bocado de distorção e "eisegese" para provar essas crassas perversões de passagens claras da Escritura que ensinam o totalmente oposto. (1 Co 10.16; Lc 22.19, 20; Hb 9.11-15)

Semelhantemente, os reformados, por suas muitas opiniões diversas, deram provas de que, para eles, realmente é "canseira e enfado" estabelecer os seus erros sobre a base da Escritura. Vêem-se obrigados a demonstrar mediante muita "interpretação" penosa que as palavras "isto é o meu corpo dado por vós; isto é o meu sangue derramado por vós" não significam o que dizem, mas, pelo contrário, o que a razão rebelde de zwinglianos duvidosos quer que digam, a saber, que a fé dos crentes deve elevar-se aos céus e lá se unir espiritualmente a Cristo, cuja natureza humana, dizem, está encerrada no céu.

Exige-se, especialmente, que eles forneçam uma explicação que dê outra feição a 1 Co 10.16 e 11.27-29. Insistimos, além do mais, em que expliquem por que Cristo não disse das palavras da instituição o que, segundo a versão deles, deveria ter dito. Exigimos, a seguir, que expliquem por que a Santa Ceia é, de qualquer maneira, necessária, se já não é mais do que um símbolo

de uma união da fé, que sucede também fora do sacramento. Em resumo, eles se defrontam com a tarefa impossível de provar a ausência do corpo de Cristo. quando a Escritura ensina e comprova a presença real com tanta ênfase.

Os luteranos, ao contrário, tomam as palavras em seu sentido simples, precisamente como se lêem, e confiam em que Cristo, que fez a promessa, também será capaz de cumpri-la. Nessa tarefa, seguem a regra hermenêutica respeitada em todas as épocas que não devemos afastar-nos do sentido literal do texto, a menos que o próprio texto nos constranja a tanto. A doutrina luterana fundamenta-se, pois, em base escriturística e se acha em consonância não só com as palavras da instituição, como também com cada passagem da Escritura que verse sobre a Santa Ceia.

Em oposição à alegação dos luteranos de que a sua doutrina repousa no sentido literal das palavras da instituição, os reformados (inclusive Hodge, *Syst. Theol.*, III, 662) levantaram a contra-alegação de que os luteranos também "abriram mão do sentido literal" das palavras. Essa acusação baseia-se no fato de os luteranos admitirem que "o cálice é empregado metonimicamente pelo vinho no cálice". Respondemos a isso que, com efeito, admitimos essa metonímia (sinédoque), sendo a coisa que contém ("este cálice") nomeada em lugar da coisa nela contida; pois a mesma Escritura nos diz: "E todos beberam dele." (Mc 14.23) Os discípulos não beberam a taça, mas o vinho no cálice. Assim, a própria Escritura, nesse caso, estabelece a metonímia. Todavia, esse ponto está fora de questão, visto que a interpretação literal em que os luteranos insistem não se aplica à expressão *cálice*, mas, pelo contrário, às declarações: "Isto *é* o meu corpo"; "isto *é* o meu sangue". O pão *é* realmente o corpo de Cristo, e o vinho *é* o seu sangue, todavia não, como ensinam os papistas, em virtude de *transubstanciação*, mas em virtude da *união sacramental (propter unionem sacramentalem)*.

Os reformados também procuram justificar sua acusação contra os luteranos ("abriram mão do sentido literal"), reportando-se à sua explicação "em, com e sob". Contudo, o emprego dessa expressão não importa em afastamento do sentido literal das palavras da instituição. É apenas uma amplificação do sentido literal das palavras. Hodge faz o mesmo, quando amplifica as palavras "que está no seio do Pai" (Jo 1.18) da seguinte maneira: "que está, estava e sempre estará no seio do Pai". O que Hodge escreve aqui é correto, e nenhum teólogo reformado nem luterano o acusaria nesse caso de emprego de "linguagem figurada". A frase "em, com e sob" tem por finalidade repudiar o erro papista da transubstanciação e afirmar, em oposição ao erro dos reformados, a doutrina escriturística da união sacramental.

Hodge ainda baseia a sua acusação em outro ponto. Escreve: "Se as palavras de Cristo se devem tomar literalmente, o corpo de Cristo já não é pão; visto que ninguém asseveraria que a mesma coisa pudesse ser pão e

carne (ou corpo) ao mesmo tempo." Já tomamos em consideração esse argumento ao falarmos da *locutio exhibitiva*. Ali demonstramos que nem mesmo Hodge está disposto a admitir noutro ponto (Lc 1.35: "O ente santo que há de nascer será chamado Filho de Deus") o que aqui exige. Todavia, o argumento de Hodge: "se o pão é o corpo de Cristo, já não é pão, porém unicamente corpo" não procede; pois São Paulo, por divina inspiração, nos assegura que o pão permanece pão mesmo depois da consagração. (1 Co 10.16) O argumento de Hodge, por conseguinte, não visa a Lutero, mas à Escritura. À acusação de que seria blasfêmia dizer-se que "o pão é o corpo de Cristo", respondemos que o próprio Cristo faz essa declaração, de forma que a decisão nesse assunto cabe somente a ele. As Sagradas Escrituras jamais blasfemam de Deus, mas sempre o glorificam.

É comum a acusação de que a doutrina luterana da presença real não se fundamenta nas palavras da instituição, mas, ao contrário, na doutrina da pessoa de Cristo. Essa acusação é absurda, pois que ocorre exatamente o oposto. Os luteranos jamais teriam trazido a doutrina da pessoa de Cristo para a discussão da doutrina da Santa Ceia se os seus antagonistas não os houvessem constrangido a provar que o corpo de Cristo pode realmente estar presente na Santa Ceia.

Porque os reformados afirmam uma presença unicamente local e visível do corpo de Cristo, viram-se os luteranos forçados a mostrar que a Escritura atribui ao Filho do homem, não só uma presença local (*praesentia localis, circumscriptiva*), mas também uma presença ilocal (*praesentia illocalis, invisibilis, definitiva*) e uma presença divina peculiar (*praesentia divina et repletiva*). A primeira é afirmada com respeito a Cristo em Jo 4.4; a segunda, em Jo 20.19; a terceira, em Ef 4.10. (Para citar apenas algumas passagens da Escritura.) Assim, quando os luteranos lêem Mt 28.20, não pensam a respeito da presença de Cristo somente segundo a sua natureza divina, como fazem os calvinistas, mas também a respeito da presença de sua natureza humana em razão de sua *praesentia illocalis*, divina, repletiva a ela comunicada. O Cristo humano-divino inteiro se acha presente em sua Igreja até a consumação dos séculos.

5. Diferentes Relatos das Palavras da Instituição

Qualquer estudioso da Bíblia sabe que as palavras da instituição não são citadas precisamente do mesmo modo por todos os escritores sacros. Os exegetas modernos viram-se, por conseguinte, em grandes apuros para determinar as palavras originais (*ipsissima verba*) que Cristo teria empregado ao instituir o santo sacramento. Cremer, todavia, diz corretamente (RE. 3 I, 35): "Quais teriam sido *as ipsissima verba* não é possível determinar." Dos diferentes relatos, no entanto, não devemos concluir que a Bíblia não seja verbalmente inspirada (cf. Kahnis, *Dogmatik*, 7 I, 666ss), mas, pelo contrário,

que "Cristo, por ocasião da instituição do sacramento, não repetiu as palavras na mesma forma estereotipada." (Noesgen) De sorte que os santos escritores as citam corretamente, muito embora as citem de diversas maneiras.

Além disso, não existe diferença real entre os diversos relatos com respeito à doutrina que é ensinada nas palavras da instituição. As palavras concernentes ao pão afirmam unanimemente a mesma verdade: "Isto é o meu corpo" (Mt 26.26; Mc 14.22; Lc 22.19; 1 Co 11.24). As palavras concernentes ao cálice denotam maior variação, embora afirmem, também, uma e a mesma doutrina. Mateus e Marcos designam diretamente o sangue como dom sacramental. (Mt 26.28: "Isto é o meu sangue, o sangue da aliança, derramado em favor de muitos, para remissão dos pecados." Mt 14.24: "Isto é o meu sangue, o sangue da aliança, derramado em favor de muitos.") Por outro lado, as palavras de Lucas e as de Paulo designam diretamente o objetivo (*finis*) da Santa Ceia como meio da graça, a saber, a "nova aliança" ou a "remissão dos pecados". (Lc 22.20: "Este cálice é a nova aliança no meu sangue, derramado em favor de vós." 1 Co 11.25: "Este cálice é a nova aliança no meu sangue.")

Que a nova aliança (novo concerto) é, na sua essência, a graciosa *remissão dos pecados* por parte de Deus, evidencia-se de passagens diretas da Escritura. (cf. Jr 31.31-34 com Rm 11.27: "Esta é a minha aliança com eles, quando eu tirar os seus pecados"; também com Hb 8.8-12; 10.16,17). A velha aliança era o concerto da Lei, que imputava o pecado e pronunciava a condenação. (2 Co 3.9: "o ministério da condenação"). Todavia, a nova aliança é o concerto do Evangelho, que perdoa o pecado e anuncia a salvação pelo sangue de Cristo. (2 Co 3.9: "o ministério da justiça"). "Justiça" aqui significa *iustitia imputata*, ou seja, o perdão dos pecados por amor de Cristo; pois ela forma contraste com "condenação". Escreve Lutero sobre esse ponto (S. L., XX, 278ss): "Que mais é o Novo Testamento senão o perdão dos pecados adquirido para nós por Cristo e a nós oferecido no sacramento?"

As palavras "no meu sangue" (Lucas, S. Paulo) dão a razão por que o cálice é a nova aliança ou o perdão dos pecados; pois o cálice é a nova aliança em virtude do sangue de Cristo que nele se oferece. (Lutero: "*meines Blutes halben*"; Chemnitz: *propte sanguinem meum*; Meyer: "*vermöge meines Blutes*")

Se alguém fizer a objeção de que na afirmação: "Este cálice é a nova aliança no sangue" se deva tomar o verbo "é" no sentido de "significa", indicamos ao leitor passagens tais como Jo 11.25: "Eu sou a ressurreição e a vida", e 6.63: "As palavras que eu vos tenho dito são espírito e são vida." De acordo com João 11.25, Cristo não apenas significa, mas realmente é a ressurreição e a vida. É por isso que esses dons celestiais se encontram nele e nos são oferecidos por ele. De acordo com João 6.63, as palavras de Cristo não significam apenas espírito e vida, mas realmente são espírito e vida, porquanto esses dons celestiais estão contidos nelas e nos são oferecidos por elas. Da mesma maneira, o cálice não significa apenas a nova aliança, mas realmente

é a nova aliança ou o perdão dos pecados; porquanto realmente oferece, com o sangue de Cristo nele contido, o perdão que nosso Salvador adquiriu para nós por sua morte na cruz. (cf. *Christl. Dogmatik*, III, 410ss)

Essa é a doutrina explícita que a Escritura inculca nas palavras da instituição e que a Igreja Luterana ensina e confessa sem qualquer consideração para com as objeções da razão humana duvidosa a este ponto. Segundo a doutrina luterana, as palavras da instituição, não importa como sejam citadas, exprimem todas a mesma verdade sublime, a saber, que *em*, *com* e *sob* o pão e o vinho, como por verdadeiros *vehiculat et media collativa*, o comungante recebe o verdadeiro corpo e o verdadeiro sangue de Cristo para graciosa remissão dos seus pecados (*ad veniam peccatorum impetrandam*).

6. Os Elementos Materiais na Santa Ceia

A Igreja Luterana confessa com a Igreja Cristã primitiva, "em acordo com as palavras de Irineu, que, neste sacramento, há duas coisas, uma celeste e uma terrena." (A *Fórmula de Concórdia*, *Decl. Sól.*, VII, 14). Os elementos celestes (*materiae coelestes*) são o verdadeiro corpo e o verdadeiro sangue de Cristo. Assim diz a *Fórmula de Concórdia*: "Com o pão e o vinho o corpo e o sangue de Cristo estão verdadeira e essencialmente presentes, são oferecidos e recebidos. E ainda que não crêem numa transubstanciação, isto é, numa transformação essencial do pão e do vinho no corpo e no sangue de Cristo, e também não mantêm que o corpo e o sangue de Cristo são inclusos no pão *localiter*, isto é, totalmente, ou que em alguma outra maneira são permanentemente unidos com ele à parte do uso do sacramento, concedem, todavia, que pela união sacramental o pão é o corpo de Cristo etc."

Enquanto que, na Igreja primitiva, os hereges freqüentemente empregavam substitutos para o vinho (*Encratites*: leite, mel, suco de uva não fermentado), a Igreja Cristã sempre condenou tais substitutos como inadmissíveis. Não tem fundamento o argumento de que a expressão "fruto da videira" é termo genérico, que abrange todos os produtos da videira e, conseqüentemente, também o suco de uva, porquanto Cristo usou a expressão em consideração como termo especial para vinho, que era empregado invariavelmente pelos judeus nas suas festas sagradas. É bastante claro que a expressão *genneema tees ampelou* é o grego correspondente a *peri haggâphen* que os judeus ortodoxos ainda hoje empregam na consagração do cálice do Kiddush ("Bendito és tu, Senhor, nosso Deus, Rei do universo, Criador do fruto da videira": *attâh jejâ elohênu melek hâôlâm bôrêh peri haggâphen.*)

Jamais se teria feito objeção ao emprego de vinho na Santa Ceia, não houvesse o fanatismo declarado condenável o uso de vinho em geral, contrariamente às palavras explícitas da Escritura. (1 Tm 5.23; Ec 9.7; Sl 104.15)

A respeito das hóstias, que são usadas na Igreja Luterana, cabe ao ministro cristão instruir cuidadosamente a sua gente, mostrando que as hóstias são pão no verdadeiro sentido do termo, todavia não são, em si mesmas, *materia terrena* melhor que o pão comum.

Para a união sacramental, é necessário que os elementos materiais sejam realmente distribuídos (*distributio*) e recebidos pelos comungantes (*sumptio*); pois que a união sacramental se dá somente no ato sacramental e não fora dele. *Ipsa sacramentalis unio non fit nisi in distributione.* Daí não ser a "hóstia consagrada" usada pelos romanistas para adoração, e o seu culto constituir idolatria. *Panis extra usum a Christo institutum non est corpus Christi.*

O axioma dos cristãos primitivos e da Igreja Luterana: "Nada tem natureza de sacramento fora do uso instituído por Cristo"(*Nihil habet rationem sacramenti extra usum a Christo institutum*), baseia-se diretamente nas palavras da instituição ("Comei, bebei") e é, por conseguinte, escriturístico. (cf. A *Fórmula de Concórdia, Decl. Sól.*, VII, 85)

Se se recebe o pão diretamente com a boca como oferecido pelo pastor, ou primeiro se toma na mão do próprio comungante, isto é coisa sem importância (*adiáforo*). Alguns reformados mantiveram erroneamente que a segunda forma seria a correta.

Mesmo o "partir" do pão deve ser considerado um adiáforo, embora alguns teólogos reformados insistam neste ato, visto que, de acordo com a sua opinião, o partir do pão significa a morte de Cristo na cruz (cujos ossos não foram partidos, Jo 19.33,36). Por ocasião da primeira comunhão, o "partir" foi acidental; partiu-se o pão, para que pudesse ser distribuído. (Lc 24.30; 1 Co 10.16)

Assim como os elementos materiais que Cristo empregou não devem ser trocados, também os elementos celestes devem permanecer intactos. Não devemos designar como *materia coelestis* nada além do corpo e do sangue de Cristo. Particularmente, não devemos considerar *materia coelestis*:

a) O "Cristo inteiro" ou "a pessoa de Cristo" (calvinistas, romanistas, alguns teólogos luteranos modernos), porquanto Cristo nos oferece expressamente o seu *corpo* e *sangue* para ser comido e bebido. Além das palavras da instituição ("Isto é o meu corpo; isto é o meu sangue"), não devemos levar a argumentação com respeito a qualquer presença sacramental de Cristo. "Somente seu corpo e sangue estão unidos aos elementos e são recebidos oralmente." (Luthardt). A doutrina papista da "concomitância" (juntamente com o corpo, o comungante recebe o sangue) é tão antiescriturística como a da transubstanciação.

b) Também não apenas os benefícios de Cristo (*beneficia*)ou a eficácia do seu corpo e sangue (*virtus*) ou os seus méritos (*merita*), etc. (os teólogos reformados e modernos). Enquanto que é verdade que

recebemos todos os benefícios de Cristo pela fé, também é verdade que não foram "dados e derramados" por nós, de sorte que na Santa Ceia não os recebemos com a boca (recepção oral).

c) Igualmente o Espírito Santo ou sua operação sobrenatural (Calvino). Mesmo Beza declarou ser absurdo substituírem-se o corpo e o sangue de Cristo, no sacramento, pelo Espírito Santo e sua divina operação, visto que não foram entregues à morte por nós.

d) Nem ainda a comunhão espiritual com Cristo e o enxerto do crente no seu corpo, a Igreja. Embora a comunhão espiritual seja realmente fruto e efeito do sacramento sobre todo aquele que crê na promessa divina, nem por isso é *a materia coelestis* pela razão supramencionada.

e) Também o corpo glorificado de Cristo ou o Cristo glorificado, segundo alegam Calvino e alguns teólogos modernos, uma vez que nosso Senhor designou como tais unicamente o *corpo* que foi dado e o *sangue* que foi derramado. A glorificação de Cristo nada tem a ver com a sua presença real na Santa Comunhão, a qual se baseia inteiramente a) em sua divina promessa: "Tomai, comei, isto é o meu corpo"; b) no fato da união pessoal, pela qual a natureza humana de Cristo recebeu, em verdade, atributos divinos (onipresença), de forma a poder estar realmente presente na Santa Ceia. Em outras palavras, a presença real fundamenta-se no fato de o corpo de Cristo ser o corpo do Filho de Deus.

Em resumo, não devemos substituir o corpo e o sangue de Cristo como *materia coelestis* por nada que nosso Senhor mesmo não tenha nomeado nas palavras da instituição, porquanto seria antiescriturístico e, ademais disso, originaria confusão. A união sacramental consiste tão-só na união do pão com o corpo e do vinho com o sangue.

Enquanto que os papistas rejeitam a doutrina escriturística da união sacramental *in toto* e a substituem pela transubstanciação, os calvinistas, por outro lado, professam ensinar *a unio sacramentalis*. Todavia, o que pretendem com esse termo é que a união do *crente*, pela fé, com o Cristo *ausente*, de sorte que na realidade, a sua união sacramental é apenas significativa, representativa, simbólica (*unio significativa, repraesentativa, symbolica*).

A sua união sacramental não tem, por conseguinte, mais de união real do que a que se produz por um olhar ao crucifixo ou a uma estampa de Cristo, o qual, pela evocação de nosso Salvador à memória, o torna presente em nosso espírito. Os calvinistas também falam freqüentemente de sua união sacramental como de uma *unio vera, realis, substantialis*, etc.; contudo, apesar desse fato, negam a presença substancial (*realis praesentia*) do corpo de Cristo no sacramento, de sorte que, afinal de contas, não ensinam absolutamente nenhuma união sacramental.

Os luteranos, ao contrário, consideram a união sacramental entre o pão e o corpo e entre o vinho e o sangue tão real e íntima que, no ato sacramental, o comungante recebe o verdadeiro corpo e o verdadeiro sangue de Cristo em, com e sob o pão e o vinho (*manducatio oralis*). O pão e o vinho, na verdade, de modo natural (*manducatio naturalis*), contudo o corpo e sangue, de modo sobrenatural, incompreensível.

Os luteranos rejeitam com grande vigor a acusação de que a presença real implicaria uma inclusão local ou uma impanação ou consubstanciação (*localis inclusio, impanatio, consubstantiatio*). Assim diz a *Fórmula de Concórdia* (*Decl. Sól.*, VII, 64): "Essa ordem ["Comei e bebei"] não pode ser entendida senão como relativa ao comer e beber orais. Não, todavia, de modo grosseiro, carnal, capernáitico, senão que de maneira sobrenatural, incompreensível."

A acusação de que os luteranos ensinariam um comer e beber naturais ou capernaíticos foi lançada contra eles por teólogos reformados e não-reformados. (Harnac, Frank, etc.) (cf. *Christl. Dogmatik*, III 423ss) Contudo, não só Lutero (S. L., XX, 811) e as Confissões Luteranas (A *Fórmula de Concórdia, Decl. Sól.*, VII, 16), mas também todos os dogmáticos luteranos de todos os tempos repudiam essa doutrina errônea em termos inequívocos.

7. Que Faz da Santa Ceia um Sacramento

Porque a Santa Ceia é um sacramento que deve ser celebrado até o fim dos tempos (1 Co 11.26), temos de nos ocupar, também, com a importante pergunta: Que fator produz a presença real do corpo e do sangue de Cristo na Santa Ceia? De acordo com o ponto de vista reformado, não pode haver sacramento verdadeiro, a menos que os comungantes possuam fé verdadeira em Cristo. Em outras palavras, é a fé do crente que faz do comer e beber um sacramento verdadeiro.

Em refutação desse erro, a *Fórmula de Concórdia* (*Decl. Sól.*, VII, 74) escreve: "A verdadeira presença real do corpo e sangue de Cristo na Ceia não é efetuada pela palavra ou obra de homem algum, quer seja o mérito ou a recitação do ministro, quer o comer e beber ou a fé dos comungantes. Tudo isso, ao contrário, deve ser atribuído unicamente à virtude do onipotente Deus e à Palavra, instituição e ordenação de nosso Senhor Jesus Cristo."

Também Lutero, a quem a *Fórmula de Concórdia* cita aqui, afirma: "Esta sua [de Cristo] ordem e instituição pode fazer e faz com que não demos nem recebamos simples pão e vinho, mas o seu corpo e sangue, bem como dizem as suas palavras: Isto é o meu corpo, etc. Isto é o meu sangue, etc.; assim que não é nossa obra ou falar, mas a ordem e ordenação de Cristo que fazem do pão corpo e do vinho sangue desde o princípio da primeira Comunhão até o fim do mundo."

Igualmente: "Da mesma forma também aqui, mesmo que sobre todo pão pronunciasse: "Isto é o corpo de Cristo", nada resultaria disso. Todavia, quando, em acordo com sua instituição e ordem, dizemos na Santa Ceia: "Isto é o meu corpo", então é o seu corpo, não por causa de nossa fala ou anunciação de palavras, mas por causa de sua ordem, por nos haver ordenado que assim falássemos e agíssemos e por haver condicionado sua ordem e operação ao nosso falar." (*Ibid.*, 78)

Essa doutrina é escriturística; porquanto nem a fé da pessoa (reformados) nem o poder do sacerdócio (romanistas) nem qualquer influência mágica das palavras pronunciadas fazem do comer ou beber uma Santa Ceia ou sacramento, mas unicamente a instituição e ordem de Cristo: "Fazei isto".

A *Fórmula de Concórdia* assenta sobre sólido fundamento escriturístico ao declarar: "As palavras verdadeiras e onipotentes de Jesus Cristo, que ele falou na primeira instituição, não foram eficazes apenas na primeira Santa Ceia, senão que perduram, valem, operam e ainda são eficazes, de modo que em todo lugar onde a Santa Ceia é celebrada segundo a instituição de Cristo e suas palavras são usadas, o corpo e o sangue de Cristo verdadeiramente estão presentes, são distribuídos e recebidos, por virtude e potência daquelas palavras que Cristo pronunciou por ocasião, da primeira Ceia [...] Como diz Crisóstomo (*in Serm. de passione*) no Sermão da Paixão: (601) "O próprio Cristo prepara e abençoa esta mesa. Pois homem nenhum faz do pão e vinho postos diante de nós corpo e sangue de Cristo. Senão o mesmo Cristo, que foi crucificado por nós. [...] E assim como a palavra "crescei, multiplicai-vos e enchei a terra", foi pronunciada uma só vez, sendo, porém, eficaz na natureza, de sorte que ela cresce e se multiplica assim, também essa palavra foi dita uma só vez, mas até ao dia de hoje e até a sua vinda, [de Cristo] ela é eficaz, e fazendo com que na Santa Ceia da Igreja seu verdadeiro corpo e sangue estejam presentes." (*Ibid.*, 75. 76)

A acusação dos calvinistas de que os luteranos, à imitação dos romanistas, atribuiriam a presença real na Santa Ceia à palavra e autoridade da pessoa é, pois, absolutamente falsa.

Precisamente porque os luteranos ensinam que a presença verdadeira do corpo e do sangue de Cristo na Santa Ceia depende da instituição e ordem de Cristo, conservam, de conformidade com a Igreja Cristã primitiva (1 Co 10.16), as palavras da instituição para a consagração (*consecratio, eulogia*) dos elementos materiais. Calvino, que se opôs à consagração papista como sendo um "encantamento mágico", negou enfaticamente a necessidade da consagração, baseado em que a mesma nada teria a ver com o ato sacramental.

Contrariamente a essa idéia antiescriturística (cf. 1 Co 10.16), a *Fórmula de Concórdia* (*Decl. Sól.*, VII, 79-82) insiste na recitação das palavras da instituição por três razões:

a) "que seja prestada obediência à ordem de Cristo";

b) "que a fé dos ouvintes com respeito à natureza e fruto desse sacramento seja avivada, fortalecida e confirmada";

c) "que os elementos pão e vinho sejam consagrados ou abençoados para esse santo uso".

Mesmo Hodge (*Syst. Theol.*, III, 618) declara que "o pão e o cálice foram abençoados", a fim de que "o pão e o vinho viessem a se constituir símbolos de seu corpo e seu sangue", muito embora, em acordo com 1 Co 10.16, devesse ter dito: "a fim de que o pão viesse a ser a comunhão do corpo e o vinho a comunhão do sangue". Hodge pelo menos admite que a bênção (consagração) se relacionava com o ato sacramental, e não apenas com as pessoas, segundo ensinava Calvino.

Os luteranos, com justa razão, insistem no emprego das palavras da instituição na Santa Ceia não menos que no santo Batismo. Enquanto que não consideram uma omissão acidental ou a pronúncia defeituosa de uma palavra ou um erro não intencional que possa ocorrer durante a consagração como ofensa pela qual se invalidaria todo o sacramento, exigem que "as palavras da instituição devem ser faladas ou cantadas publicamente, de maneira distinta e clara, diante da congregação, não se devendo omiti-las de forma nenhuma [...]" (A *Fórmula de Concórdia, Decl. Sól.*, VII, 79)

A pergunta sobre se a simples boa intenção dos celebrantes pode consagrar suficientemente os elementos materiais dificilmente pode ser tomada a sério. Pertence às *curiosae quaestiones* cuja melhor resposta será o silêncio.

Uma vez que a Santa Ceia não é sacramento graças à fé ou obra da pessoa, porém apenas pela instituição e ordem de nosso Senhor, segue-se que também os comensais indignos ou comungantes incrédulos recebem o verdadeiro corpo e sangue de Cristo (*manducatio generalis*). A Escritura afirma essa verdade em 1 Co 11.27,29, de forma que os reformados, que negam a *manducatio indignorum*, rejeitam um ensinamento claro da Escritura. Contudo, assim como rejeitam a *manducatio indignorum*, também rejeitam a *manducatio dignorum*, isto é, a recepção oral do corpo e do sangue de Cristo por parte do crente.

Segundo o ensino reformado, o corpo de Cristo não está absolutamente presente na Santa Ceia e, por isso, não é recebido pelos dignos nem pelos indignos. Zwínglio: "*In eucharistia nihil aliud est quam commemoratio.*" - "*Quanto fides est maior et sanctior, tanto magis contento est spirituali manducatione.*" Na *Concórdia de Wittenberg* (1536), Lutero insistiu expressamente em que os opositores sacramentários reconhecessem a *manducatio indignorum*; pois, por esse teste, podia verificar se concordavam ou não com a doutrina da presença real.

Por ser unicamente a instituição e ordem de Cristo aquilo que faz da Santa Ceia um sacramento, um meio da graça, segue-se também que nem os papistas nem os calvinistas possuem a verdadeira sagrada comunhão que nosso Salvador instituiu. A sua "ceia" fica inteiramente fora da instituição de nosso Senhor (*extra usum a Christo institutum*), visto que não se baseia nela nem está em acordo com ela.

A *Fórmula de Concórdia* escreve a respeito da missa dos romanistas (*Decl. Sól.*, VII, 85, 86, 87): "Quando não se observa a instituição de Cristo, tal como ele a ordenou, não é sacramento. [...] E o *usus* ou *actio*, isto é, "uso" ou "ação", aqui não significa principalmente a fé, também não apenas a fruição oral, mas toda a ação externa e visível da ceia ordenada por Cristo: a consagração ou palavras da instituição, a distribuição e recepção, ou a fruição oral do pão e do vinho abençoados, do corpo e sangue de Cristo. À parte desse uso, quando, na missa papista, o pão não é distribuído, mas oferecido em sacrifício ou encerrado, levado de um lugar a outro e exposto para adoração, não se deve considerá-lo sacramento."

De maneira semelhante, Lutero escreve a respeito da missa particular (Winkelmessen) (S. L., XIX. 1265): "Não há na missa particular apenas o abuso ou pecado de o sacerdote agir e receber indignamente, mas, ainda que o sacerdote fosse santo e digno, *tamen ipsa substantia instituitionis Christi sublata est*, tiram a ordenação e instituição substancial de Cristo e criam uma ordenação própria. [...] Razão por que ninguém pode nem deve crer que aí esteja o corpo e sangue de Cristo, porquanto aí não está sua ordenação."

Com respeito à "ceia" dos reformados, alguns dogmáticos luteranos (Fecht, Dannhauer, etc.) foram de parecer que os mesmos têm a verdadeira Santa Comunhão que Cristo instituiu, de sorte que recebem o corpo e sangue de Cristo toda vez que dela participam. Esse argumento fundamentava-se no fato de os calvinistas conservarem as palavras da instituição. Todavia a "ceia" dos calvinistas fica fora da instituição de Cristo, visto que *renunciam* declaradamente às palavras da instituição, quando afirmam ser a doutrina da presença real uma "abominação" e não se congregam para cometer uma tal ofensa, mas unicamente para celebrar uma "festa comemorativa" em memória da morte de Cristo. Zwínglio: "Acaso queríamos ser canibais (*anthropophagi*)?" Desse fato depreende-se claramente que a "ceia" dos reformados está sem a palavra e promessa de Cristo, de forma que não pode ser verdadeira Santa Ceia.

O veredito de Lutero sobre esse ponto é muito enfático. Escreve ele: "Os inimigos atuais do sacramento, na verdade, têm pura e simplesmente pão e vinho; pois que não possuem também as palavras e a ordenação de Deus estabelecidas, mas perverteram e alteraram as mesmas segundo o seu bel-prazer." (A *Fórmula de Concórdia, Decl. Sól.*, VII, 32)

Por mais que rejeitemos com razão a "ceia" dos reformados como não sendo, de maneira nenhuma, Santa Ceia, reconhecemos como válido o seu Batismo, visto que os seus erros com respeito a este sacramento não se referem à sua essência, mas apenas aos seus frutos e efeitos. (cf. Dr. Walther, *Pastorale*, p.181)

Com respeito à pergunta sobre se a união sacramental (*unio sacramentalis*) se dá diretamente em seguida à consagração e antes da distribuição e recepção (*ante usum*), ponto esse em que João Saliger (pastor em Lubeck e Rostock) insistia, A *Fórmula de Concórdia* dá o seguinte parecer (*Decl. Sól.*, VII, 83. 84): "Todavia, essa bênção, ou a recitação das palavras da instituição de Cristo, se a ação toda da ceia, conforme Cristo a ordenou, não é observada (como quando o pão abençoado não é distribuído, recebido e comido, mas é encerrado, oferecido em sacrifício ou levado de um lugar a outro), por si só não faz sacramento, senão que a ordem de Cristo: "Fazei isto", que abrange toda a ação ou administração desse sacramento: [...] como São Paulo, com efeito, nos põe diante dos olhos a ação toda do partir do pão ou da distribuição e recepção." (1 Co 10.16)

Essa decisão é de grande significação prática; porque apenas a consagração em conexão com a distribuição e recepção efetivas, conforme Cristo determinou, nos garante a presença real do corpo e sangue de Cristo na Santa Ceia. Se os elementos só são consagrados, mas não distribuídos e recebidos, não há Santa Ceia.

Quenstedt defendeu essa verdade habilmente contra a argumentação de Belarmino. Belarmino afirmou que o corpo de Cristo deveria estar presente, em virtude da consagração, mesmo sem a distribuição, porquanto Cristo diz: "Isto é o meu corpo." Quenstedt respondeu que Cristo disse: "Isto é o meu corpo" com referência ao pão do qual primeiro dissera: "Tomai, comei". (II, 1268) Por conseguinte, o corpo e sangue de Cristo só estão realmente presentes nos elementos terrenos consagrados, quando os comemos e bebemos." *"Ad externam actionem requiritur consecratio, distributio et suptio."* (*A Fórmula de Concórdia*, VII, 86)

8. A Finalidade da Santa Ceia

A respeito do objetivo da Santa Ceia já falamos em capítulo anterior, visto que a finalidade deste sacramento está muito intimamente ligada à sua essência (forma). Em virtude da importância desse assunto, repetimos aqui o que anteriormente foi dito para fins de maior clareza e ênfase.

Em seu *Catecismo Menor,* Lutero sintetiza a finalidade da Santa Ceia sob a pergunta: "Que proveito há neste comer e beber?" da seguinte maneira: "As palavras: Dado e derramado por vós para remissão dos pecados nos mostram que, no sacramento, nos são dadas por estas palavras remissão dos pecados, vinda e salvação." O reformador faz ver aqui que a exposição de Cristo: "que

é dado por vós" e: "que é derramado por vós" é acrescentada às palavras: "Isto é o meu corpo; isto é o meu sangue" a fim de mostrar o benefício ou objetivo do comer e beber da Santa Ceia.

É bem verdade que essas palavras *descrevem* o corpo e sangue de Cristo como seu corpo e sangue reais. Ao mesmo tempo, porém, mostram também a *finalidade* do comer e beber; pois, assim como o corpo foi entregue à morte e o sangue derramado para remissão dos nossos pecados, assim na Santa Ceia são oferecidos e dados ao comungante para remissão dos seus pecados. É por causa desse fato que alguns dos santos escritores (Lucas e Paulo) dizem diretamente: "Este é o cálice da nova aliança no meu sangue." (Lc 22.20; 1 Co 11.25) Essas palavras significam: "Com este corpo e sangue, ofereço-te a nova aliança, ou seja, o gracioso perdão dos pecados." O dom peculiar da Santa Ceia é, por conseguinte, como diz Lutero acertadamente, o perdão dos pecados, vida e salvação, ou seja, precisamente a mesma bênção que o Evangelho transmite em geral, e o Batismo em particular. O Batismo oferece esse dom pela aplicação da água. A Santa Ceia, pela recepção, por parte do comungante, do corpo e sangue de Cristo em, com e sob o pão e o vinho.

Nessa conexão, pode-se chamar a atenção para o fato de que, tanto os reformados como os teólogos modernos (Harnack), acusam Lutero de haver posto em tanta evidência a *presença real,* que perdeu de vista a finalidade última da Santa Ceia, a saber, a apreensão dos méritos de Cristo pela fé. Isso, no entanto, é uma das falsidades manifestadas que o estudioso em história eclesiástica encontrará em grande quantidade. É verdade que Lutero deu ênfase à doutrina da presença real, mas pela simples razão de que este foi o principal *status controversiae* em sua luta com os sacramentários. Na verdade, contudo, ele considerou a presença real somente como um meio para um determinado fim. Insistiu na presença real do corpo e sangue de Cristo no sacramento a fim de, com tanto maior clareza e segurança, poder proclamar o seu conforto e declarar o seu benefício, a saber, o gracioso perdão dos pecados.

Lutero não pôs a presença real em lugar do *sola fide*, conforme Harnack alega erroneamente, mas, pelo contrário, ensinou que o *sola fide* é o único meio pelo qual se pode obter de Deus o gracioso perdão dos pecados oferecido na Santa Ceia. Ele escreve assim no *Catecismo Menor:* "O que crê nesta palavra ["dado e derramado por vós para remissão dos pecados"] tem o que elas dizem e expressam, a saber, a remissão dos pecados." Lutero, além disso, deu realce à doutrina escriturística segundo a qual a recepção oral do corpo e sangue de Cristo, sem fé, para nada aproveita; mas sim, é perniciosa. (1 Co 11.29) Diz ele no *Catecismo Menor*: "Todavia aquele que não crer nestas palavras ou delas duvidar, é indigno e não está preparado, porque as palavras "por vós" exigem corações verdadeiramente crentes."

É a doutrina de Lutero, proclamada do princípio ao fim, que a *Fórmula de Concórdia* declara ao afirmar (*Decl. Sól.,* VII, 53): "Está por isso, fora de

dúvida que também com respeito à outra parte do sacramento as seguintes palavras de Lucas e Paulo: "Este cálice é o Novo Testamento no meu sangue." não podem ter outro sentido senão o dado por São Mateus e São Marcos: "Isto (a saber, o que bebeis, oralmente, do cálice) é o meu sangue, o sangue do Novo Testamento, com que estabeleço, selo e confirmo com vós homens este meu testamento e nova aliança, a saber, a remissão dos pecados." Em todas as suas discussões sobre o assunto, Lutero jamais perdeu de vista o gracioso perdão dos pecados que a Santa Comunhão oferece e dá. Para ele, a Ceia do Senhor era uma "Santa Ceia", precisamente porque Cristo ligou ao seu corpo e sangue a graciosa promessa: "dado por vós; derramado por vós." (S. L. XIX, 1292)

Em conexão com esse ponto, também podemos discutir a questão concernente ao *objetivo específico* da fé no comungante. O comungante tem de, naturalmente, crer que Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, morreu pelos seus pecados. Além disso, tem de crer que este mesmo Cristo o faz participante, na Santa Comunhão, do seu verdadeiro corpo e sangue; pois todo aquele que recusa crer isso é comensal indigno comendo e bebendo juízo para si, por não "discernir o corpo". (1 Co 11.29) Contudo, mesmo a fé na presença real ainda não é fé salvadora. Conforme diz Lutero acertadamente, o comungante digno crê nas palavras "dado e derramado *por vós*". Se alguém deseja ser digno comungante, deve crer que recebe o perdão dos pecados, vida e salvação pessoalmente ao receber o corpo e sangue de Cristo por ele dado e derramado.

Este ponto é o pivô de toda a doutrina da Santa Ceia. Lutero argumenta sobre esse ponto através da pergunta: "Quem participa dignamente deste sacramento?" Escreve ele em seu *Catecismo Menor*: "Verdadeiramente digno e bem preparado é *aquele que tem fé* nestas palavras: "Dado e derramado por vós para remissão dos pecados". Como Lutero demonstra, essas palavras são uma promessa direta de perdão a cada comungante, e todo aquele que deseja ser digno comungante deve depositar a sua confiança nessa promessa divina. Em outras palavras, deve crer no que a Escritura diz com respeito à *essência e ao objeto* (finalidade) da santa comunhão.

A doutrina de que, na Santa Ceia, Cristo oferece perdão dos pecados aos comungantes é rejeitada pelos papistas. O Concílio de Trento amaldiçoa abertamente todo aquele que apresenta o gracioso oferecimento do perdão como finalidade principal da Santa Ceia. (Conc. Trento, *De Sacrosancto Eucharistiae Sacramento*, Cân. 5) Carlstadt também o considerava "prejuízo vil e abominável os nossos cristãos procurarem na Santa Ceia perdão dos pecados". (S. L., XX, 94), Zwínglio e Calvino igualmente advertiram publicamente contra a idéia de que "o sinal visível, ao ser oferecido, faria surgir também a graça de Deus." (*Consensus Tigurinus*)

Do ponto de vista do calvinismo, tal advertência é compreensível. Pois, de acordo com a opinião reformada, a Santa Ceia não pode oferecer graça a

todos os pecadores, uma vez que, por um lado, a graça não se destina a todos (negação da *gratia universalis*) e, por outro, não há meios da graça que ofereçam, selem e dêem perdão dos pecados, vida e salvação. (Na obra da regeneração, estão excluídas todas as causas secundárias"- "Nada intervém entre a volição do Espírito e a regeneração da alma"- "A infusão de nova vida na alma é obra imediata do Espírito.")

Contudo, em vista desse fato, os calvinistas não têm o direito de falar da Santa Ceia como sinal, selo e penhor (*signum, tessera, pignus*) da graça divina adquirida por Cristo Jesus, porque, para eles, constitui apenas uma "festa comemorativa", celebrada em memória da morte de Cristo.

O perdão gracioso dos pecados, com a vida e salvação, é o dom primacial da Santa Ceia. Todas as demais bênçãos (*beneficia*) oferecidas nela são apenas concomitantes seus. Entre essas bênçãos, podemos mencionar os efeitos graciosos do sacramento, tais como o fortalecimento da fé, a união com Cristo e com seu corpo espiritual, a Igreja, o progresso na santificação, o aumento no amor a Deus e ao próximo, o aumento na esperança da vida eterna, maior alegria na confissão de Cristo (1 Co 11.26), etc. Ao lado, a Santa Ceia serve também para distinguir os crentes cristãos dos heterodoxos e dos ímpios.

Todos esses benditos efeitos devem-se ao fato de a Santa Ceia ser *medium iustificationis*, ou seja, um meio pelo qual recebemos o perdão dos pecados. À proporção que o crente se certifica do perdão dos seus pecados, sua fé é fortalecida, seu amor é aumentado e sua esperança da vida eterna se confirma. Certo de sua adoção como filho de Deus em Cristo Jesus, ele também luta contra o pecado e vive para aquele que por ele morreu e ressuscitou. Em suma, ele ama Deus, porque Deus o amou primeiro. (1 Jo 4.19)

Todo aquele que nega que a Santa Ceia seja, antes de tudo, um meio de justificação ou de perdão (romanistas, calvinistas, etc.), realmente torna impossíveis estes graciosos efeitos da Santa Ceia. Converte esta benéfica "operação de Deus em nós" em "obra humana para Deus". Transformam a mensagem evangélica da Santa Comunhão em mensagem da Lei e de boas obras e, dessa maneira, deixam o comungante debaixo da maldição. (Gl 3.10) Realmente, como comensais indignos, que confiam em sua justiça própria, comem e bebem para sua própria condenação. (1 Co 11.29)

Das seguintes deliberações do Concílio de Trento, podemos ter idéia de como os romanistas perverteram profundamente a doutrina da finalidade da Santa Ceia: *"Si quis dixerit, praecipuum fructum eucharistiae esse REMISSIONEM PECCATORUM, anathema sit."* (Sess. XIII, Cân. 5) *"Si quis dixerit, in missa nom offerri Deo verum et proprium SACRIFICIUM, anathema sit." "Si quis dixwerit, missae sacrificium[...] NON ESSE PROPITIATORIUM, [...] non pro peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere, anathema sit."* (Sess. XXII, Cân. 1, 3). Todavia, a despeito dessa ênfase no sacrifício da missa, o

Catecismo Romano declara (II, C. IV, 41) que, na eucaristia, são perdoados apenas os pecados veniais.

À imitação dos romanistas, também os calvinistas negam que na Santa Ceia Cristo oferece e confere o perdão dos pecados. Zwínglio: "*Coena dominica mortis commemoratio est, non peccatorum remissio.*" Strong: "Ela *simboliza* a morte de Cristo por nossos pecados." - "O Batismo e a Santa Ceia contam-nos a história da redenção." (Watchman-Examiner)

9. Quem Será Admitido à Santa Ceia (Finis Cui Coenae Sacrae)

Os ministros cristãos são apenas "despenseiros" e não senhores dos mistérios de Deus. (1 Co 4.1) Por esse motivo, devem administrar os meios da graça (o Evangelho e os sacramentos) precisamente como Cristo os instituiu. (1 Co 4.2; Mt 28.20) Os ministros e as congregações que se afastam da instituição de Cristo na administração da Santa Ceia rejeitam a sua autoridade, opõem-se à sua vontade, abusam do precioso sacramento e, portanto, "reúnem-se para juízo". (1 Co 11.29-34) Com respeito à administração da Santa Ceia, as Sagradas Escrituras ensinam as seguintes verdades:

a. A Igreja Cristã não deve praticar comunhão livre, mas privativa, visto que é da vontade de Deus que só os crentes se aproximem da mesa do Senhor. (1 Co 11.26-28) Enquanto o Evangelho deve ser pregado indiferentemente a crentes e incrédulos (Mc 16.15,16), a Santa Ceia se destina somente aos regenerados, conforme comprovam as palavras da instituição de Cristo e a praxe normativa dos apóstolos. (1 Co 10.16; 11.126-34)

Lutero escreve sobre este ponto (S. L., XI, 616): "Assim fez Cristo: deixou que a pregação fosse multidão a dentro sobre cada um, bem como depois também os apóstolos, de sorte que todos a escutaram, crentes e incrédulos; quem a apanhava, apanhava-a. Assim também nós devemos fazer. Todavia, não se deve atirar o sacramento às pessoas multidão a dentro. Ao pregar o Evangelho, não sei a quem atinge; aqui, porém, devo ter para mim que atingiu aquele que vem ao sacramento; aí não devo ficar em dúvida, mas ter certeza de que aquele, a quem dou o sacramento, apreendeu e crê corretamente o Evangelho."

A doutrina da comunhão privada deve ser mantida não só contra as seitas reformadas, mas também contra os luteranos que erram nesse ponto. (cf. *Geschichte der Luth. Kirche*, de A. L. Graebner, sob *A Santa Ceia; Lehre und Wehre*, 1888, pp. 257ss, 302ss)

b. Dos cristãos, só se admitirão à mesa do Senhor:

1. Os que já são batizados;
2. Os que são capazes de se examinar. (1 Co 11.28) Isso exclui as crianças, as pessoas inconscientes, os doentes em estado de coma e todas as pessoas que não são *compos mentis* (insanidade);
3. Os que crêem na Santa Comunhão recebem o corpo e sangue de Cristo em, com e sob o pão e o vinho para graciosa remissão dos seus pecados. (Mt 26.26-28) Isso exclui todos os reformados, racionalistas, etc., que negam a presença real, bem como todos os papistas (os luteranos romanizantes), os quais ensinam que o sacramento opera *ex opere operato* e, dessa maneira, negam que a fé seja o *medium leeptikon* do perdão dos pecados oferecido;
4. Os que o podem fazer sem causar escândalo a outros. (2 Co 6.3; Mt 18.7) Isso exclui todo aquele 1) que vive em pecados grosseiros (1 Co 5.11); 2) que se recusa a perdoar e reconciliar-se (Mt 18.15-17,35; 5.23,24); 3) que é culpado de unionismo ou sincretismo (Rm 16.17; 2 Jo 10.11). O sacramento deve ser vedado a todos quantos se acham ligados a igrejas em erro e cultos não-cristãos ou anticristãos. (Ef 4.1-6; 5.7-11; 2 Co 6.14-18)

Visto que a maçonaria é culto pagão, baseado em justiça das obras e, como tal, nega a verdadeira finalidade da Santa Comunhão, a saber, a concessão do perdão dos pecados pela fé em Cristo (sola fide), torna-se evidente que o estar filiado a uma loja maçônica é incompatível com a verdadeira profissão da fé cristã. Os maçons serão, pois, excluídos da Santa Ceia a) porque, como membros de cultos anticristãos, negam os ensinamentos específicos da religião cristã (a Trindade, a divindade de Cristo, sua satisfação vicária, a salvação pela graça, etc.) e b) porque ofendem os cristãos confessos, participando da Santa Ceia enquanto mantêm filiação com sociedades anticristãs. (Mt 10.32-39)

Porque se pode receber a Santa Ceia para condenação (1 Cor 11.29 *krima*), o ministro cristão não deve apenas insistir junto a todos os comungantes, para que se examinem diligentemente (1 Co 11.28), mas também deve ajudá-los em seu exame pessoal. Para isso, deve conservar tanto o culto confessional, como o costume luterano da "inscrição para a Santa Ceia" (*Beichtanmeldung*), que lhe proporcionará uma oportunidade para tratar individualmente com aqueles que desejam participar da mesa do Senhor.

Contudo, enquanto que o pastor não deve admitir à Santa Comunhão nenhum comensal indigno, deve acautelar-se para que não impeça de participar da Ceia quem tem direito a ela. Em geral, pode-se afirmar que todos os cristãos batizados que se arrependem de coração dos seus pecados, crêem verdadeiramente em Jesus Cristo, consideram o rito da Santa Comunhão conforme Cristo instituiu, são receptivos à instrução em cada ponto de

doutrina e vida, são capazes para se examinar e têm o propósito de corrigir a sua vida com o auxílio do Espírito Santo, devem ser admitidos à mesa do Senhor.

Uma vez que a dignidade sacramental consiste essencialmente em fé verdadeira, que este sacramento fortalece e aumenta, também os de fraca fé devem ser a ele admitidos (Mt 11.28; Jo 6.37); na verdade, deve-se instar junto aos mesmos para que venham à mesa do Senhor.

Em todos os casos em que o pastor, que é responsável pela administração conscienciosa de seu ofício, não só perante a sua congregação, mas também perante Deus (1 Co 4.1.2), se torna participante do pecado de outra pessoa (2 Tm 5.22), caso a aceite como comensal à mesa do Senhor. Ele está obrigado a suspender um membro da congregação da Santa Comunhão (no caso em que uma pessoa se recusa a reconciliar-se com seu irmão. (Mt 5.23-25; 18.28ss; Lc 17.3)

A suspensão da Santa Ceia não equivale à excomunhão, ao anátema oficial pronunciado sobre o pecador pela congregação (1 Co 5.13), mas é a declaração solene do pastor de que o membro em questão, por enquanto, não pode receber a Santa Comunhão como comensal digno. O membro suspenso pode, naturalmente, recorrer ao julgamento do pastor e apelar para o da congregação. Contudo, no caso de a congregação decidir erradamente contra a decisão correta do pastor, o ministro cristão deve preferir que a congregação o demita de seu cargo a que levante a suspensão que impôs em acordo com as palavras de Deus.

Embora a confissão (pública ou particular) não seja de instituição divina, deve ser conservada, especialmente por causa da absolvição nela pronunciada. (cf. Lutero, S. L., X, 1655; XI, 585-590) Todas as outras perguntas pertinentes ao assunto são do domínio da teologia pastoral.

10. A Necessidade da Santa Ceia

Embora todos os cristãos devam participar freqüentemente da mesa do Senhor na maneira em que a Escritura prescreve (1 Co 11.26-29), não podemos falar em *necessidade absoluta* da Santa Ceia. O comer espiritual do corpo de Cristo (Jo 6.53), ou seja, a fé em Cristo (*sola fide*), é absolutamente necessário para a salvação. Todavia, o comer sacramental do seu corpo não é. Também aqui as palavras de Sto. Agostinho têm aplicação: "O desprezo do sacramento é que condena, e não a privação." (*Contemptus sacramenti damnat, non privatio.*)

O ministro cristão, porém, deve lembrar aos seus paroquianos que a indiferença para com a comunhão e sua negligência encerram desprezo ao sacramento e que o desprezo às instituições divinas equivale à apostasia. (cf. Lutero, *Catecismo Maior*, "O Sacramento do Altar", 42ss: "Não se devem considerar cristãos essas pessoas que, por tanto tempo, se privam e retraem do sacramento.")

A Doutrina da Igreja Cristã
(De Ecclesia)

Trataremos deste assunto sob dois títulos: a) A Igreja universal; b) As Igrejas locais.

A. A Igreja Universal
(De Ecllesia Universali)

1. Definição do Termo

Mediante os meios da graça eficazes (Is 55.10,11; Rm 10.17), o Espírito Santo congrega continuamente para o Reino dos céus os que crêem verdadeiramente que se salvam apenas pela fé na satisfação vicária de Cristo, o Salvador humano-divino do mundo. (At 2.44-47; 5.42; 11.21; 13.48) A *comunhão dos santos crentes,* que o Espírito Santo congrega dessa maneira pelo Evangelho, chamamos Igreja (*kâhâl, mikrâh, zêrah, synagoogee, ekkleesia, communio sanctorum, congregatio vere credentium, coetus fidelium*), a exemplo da Escritura. (Ef 5.24-27) A Igreja Cristã, por conseguinte, consiste em todos os que crêem verdadeiramente no Evangelho, isto é, na graciosa mensagem de Deus de que, por amor da satisfação vicária de Cristo, têm gratuitamente (*chárití*) o perdão dos pecados, vida e salvação; ou, mais sucintamente, nos que crêem em Cristo, o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo. (Jo 1.29)

Essa definição do termo *Igreja* é importante em vista dos muitos erros defendidos acerca desse ponto. Segundo a Escritura, só a fé no Cristo (*fiducia cordis*) que morreu pelos pecados do mundo torna a pessoa membro da Igreja. Não a ligação exterior a uma Igreja local nem o uso externo dos meios da graça nem a profissão exterior da fé cristã nem a administração de ofícios em igrejas visíveis nem o esforço para imitar o exemplo de Cristo, seguindo-o exteriormente. (At 5.14) Daí serem escriturísticas as declarações de nossos dogmáticos: *Sola fides in Christum membra ecclesiae constituit; Christiani sunt ecclesia*; pois só quem crê em Cristo é membro de sua santa Igreja. (At 16.31)

É verdade que, tão logo a pessoa crê em Cristo, tem início a sua santificação ou seu renascimento como efeito e fruto inevitável da justificação

(2 Co 5.17,18). Por esse motivo, as Sagradas Escrituras descrevem, com freqüência, os verdadeiros membros da Igreja segundo a sua natureza santificada (1 Co 6.15-20; 1 Pe 2.5) ou segundo as boas obras que fazem pela fé. (1 Pe 2.9-25) Todavia, os renascidos não são membros da Igreja porque são santificados pelo Espírito Santo nem porque produzem frutos da fé (Jo 15.4,5), mas apenas porque confiam em Cristo para a salvação sem obras. (Rm 3.28; 4.3-5) Assim como *sola fide* somos justificados, assim também somos membros da Igreja de Cristo *sola fide*. Lutero diz acertadamente sobre a justificação pela fé que somente este artigo gera, nutre, edifica, mantém e defende a Igreja de Deus e que, sem ele, a Igreja de Deus não pode existir nem por uma hora sequer. (S. L., XIV, 168)

Decorre disso que todos os incrédulos e hipócritas (*mali et hypocritae*), que pertencem exteriormente a igrejas visíveis, realmente estão fora da Igreja Cristã. Jamais constituem parte da Igreja (*nom sunt pars ecclesiae*), embora se mantenham exteriormente filiados a congregações locais. (*Ecclesiae admixti sunt secundum societatem externam.*) Os verdadeiros membros da Igreja estão ligados à mesma por sua comunhão da fé interior, espiritual com o Deus triúno, por cuja razão também são casa de Deus (1 Tm 3.15); templo de Deus (1 Co 3.9; 2 Co 6.16); templo do Espírito Santo (1 Co 6.19); corpo de Cristo (Ef 1.23); filhos de Deus (Jo 11.52; Gl 3.26-29); etc. Por outro lado, os incrédulos não são casa nem templo de Deus, mas oficina de Satanás, que "atua nos filhos da desobediência". (Ef 2.1-3) Com respeito à definição: "a Igreja é a comunhão dos eleitos", que foi empregada por Huss e recomendada por Lutero (S. L., V, 1234ss), aceitamo-la como verdadeiramente escriturística (1 Pe 2.9), porque os que crêem em Cristo são os eleitos de Deus. (Baier: "*Homines illi, quos Deus iuxta aeternum suum decretum fide et gratia sua donavit, collective sumpti dicuntur ecclesia.*" III, 614)

A Igreja Cristã consiste apenas daqueles que realmente crêem em Cristo. Essa é uma doutrina que as nossas Confissões Luteranas sustentam com firmeza contra os dogmas errôneos dos papistas: "*Ecclesia est regnum divinum, unicum veritatis salutisque fundamentum, a Christo in orbe terrarum conditum, QUOD PONTIFEX MAXIMUS PER EPISCOPOS SECUNDUM CANONES ADMINISTRAT.*"

Assim escreve a *Confissão de Augsburgo* (Art. VIII): "Ainda que a Igreja, propriamente, é a congregação dos santos e verdadeiramente crentes [...]" *Apologia* (Art. VII [VIII], 5): "Mas a Igreja não é apenas sociedade de coisas externas e ritos, como acontece em outros governos, senão que é, principalmente, sociedade de fé e do Espírito Santo nos corações, sociedade que possui, contudo, notas externas, a saber: a pura doutrina do Evangelho e a administração dos sacramentos [...]" Novamente (*Ibid.*, § 16): "A Igreja, que é o Reino de Cristo, é propriamente a congregação dos santos. Pois os ímpios são governados pelo diabo." De acordo com a *Apologia* (*Ibid.*, §§ 17-18), "os ímpios

[...] não são a Igreja, muito embora nesta vida, em razão de o Reino de Cristo ainda não haver sido revelado, estejam misturados com a Igreja e nela exerçam ofícios. E o fato de a revelação ainda não haver ocorrido não faz que os ímpios sejam o Reino de Cristo. Pois que Reino de Cristo é sempre aquilo que ele vivifica por seu Espírito, quer esteja revelado, quer esteja encoberto pela cruz."

A Igreja Luterana professa a doutrina escriturística de que todos os crentes fiéis são membros da Igreja, ao passo que os incrédulos não são membros, embora estejam exteriormente filiados a uma Igreja visível. Embora creia e confesse sinceramente que seja, ela mesma, a verdadeira Igreja visível, ao mesmo tempo sustenta que todos os crentes fiéis nas igrejas transviadas são verdadeiramente membros da Igreja de Cristo (*ecclesia invisibilis*). De acordo com a doutrina luterana, a fé é, de modo tão absoluto, o meio pelo qual a pessoa está filiada à Igreja, que nem mesmo a suspensão ou a excomunhão de uma Igreja local, caso seja aplicada injustamente, pode anular sua filiação à Igreja de Cristo.

É evidente que adultos que ainda não tenham sido batizados, mas tenham recebido a fé em Jesus Cristo, são membros verdadeiros da Igreja, visto que o Batismo não é absolutamente necessário, conforme foi visto em capítulo anterior. Por outro lado, também é verdade que o crente fiel jamais despreza as ordenações de Cristo (Lc 7.29,30), de sorte que o verdadeiro membro da Igreja não negligencia o Batismo nem a Santa Ceia.

2. Doutrinas Errôneas Acerca da Igreja

É óbvio que todo aquele que erra com respeito às doutrinas distintivas da religião cristã tem de errar, também, com referência à doutrina da Igreja. O erro sobre a Igreja que mais se destaca é aquele que afirma ser a Igreja um "governo externo" (*externo politia, "äusserliche Polizei", "Heilsanstalt"*) "de bons e maus" (*Apologia*, VII [VIII], 13ss), à qual as pessoas estão vinculadas por sua filiação externa.

Está intimamente relacionado com esse erro, que diz respeito à essência (*forma*) da Igreja, o que se refere à sua finalidade, a saber, que a Igreja é uma "sociedade para santificação de seus membros", ou que é uma organização cujo objetivo consiste em salvar almas por meio das boas obras. Esses erros básicos não são acidentais, mas, pelo contrário, o resultado da rejeição do artigo cristão fundamental da justificação pela graça, mediante a fé.

Na verdade, todos quantos repudiam a *satisfactio vicaria*, a eficácia dos meios da graça e o *sola fide* têm de considerar a Igreja uma espécie de escola de correção em que as pessoas devem aprender como ser boas e, dessa maneira, merecer a salvação. Por outro lado, a doutrina bíblica da Igreja está edificada sobre a doutrina central da justificação pela graça, mediante a fé, de sorte que permanecerá ou cairá com essa doutrina. Ela se fundamenta, em particular:

a. *Na satisfação vicária de Cristo.* Segundo a Escritura, a Igreja compõe-se de todos os que crêem no Cristo que morreu pelos pecados do mundo. Todo aquele que recusa crer isso está do lado de fora da Igreja. (1 Pe 2.8) Essa doutrina é combatida por todos os racionalistas (fotinianos, socinianos, unitários, modernistas, etc.), que rejeitam a doutrina da salvação pela fé no sangue de Cristo (1 Jo 1.7) como "desprezível Teologia de sangue" e para quem o Evangelho do Cristo crucificado é loucura e escândalo. (1 Co 1.25) Por essa razão, não têm outra maneira de definir a Igreja - se é que afinal se preocupam com Igreja - senão "sociedade livre de seres racionais para realização da felicidade terrena e celestial, condicionada pela iluminação e virtude religiosas do homem." (Roehrs)

Em definição mais simples, a Igreja, na opinião de todos os teólogos racionalistas, é uma sociedade de pessoas que desejam adquirir a felicidade neste mundo e no vindouro por meio de devoções religiosas e outras boas obras. Aos seus olhos, a Igreja é apenas "uma sociedade moral ou ética" e abrange como membros todos os que estão dispostos a cumprir os deveres que esses teólogos impõem.

Assim como os racionalistas em geral, também os papistas racionalistas, em particular, consideram a Igreja uma sociedade piedosa de pessoas empenhados em santificar-se mediante boas obras. Segundo a doutrina papista, a pessoa não se torna membro da Igreja pela fé em Cristo, mas por sua professada aprovação em obedecer às instruções de Deus e da Igreja (Concílio de Trento, Sess. VI, Cân. 20), ou pela prática de boas obras ordenadas pela Igreja (Sess.VI, Cân. 32). Esse erro fundamental situa os papistas *extra ecclesiam*; porquanto a Escritura testifica que todos os que são das obras da Lei caíram da graça (Gl 5.4) e estão debaixo da maldição. (Gl 3.10)

A atitude anticristã da Igreja de Roma é comprovada pelo fato de ela haver pronunciado o seu anátema sobre a verdadeira Igreja Cristã, a saber, sobre todo aquele que crê ser justificado somente pela graça, mediante a fé em Cristo. (Concílio de Trento, Sess. VI, Cânns. 11. 12) Ela, ao mesmo tempo, define a "verdadeira Igreja" (a Igreja Católica Romana) como "congregação de homens sob o regime de pastores legítimos e, em especial, daquele um vigário de Cristo na terra, o pontífice romano. (*Coetus hominum [...] sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue unius Christi in terris vicarii, Romani pontificis* - Belarmino.) Roma, dessa maneira, torna oficialmente impossível aos seus adeptos serem membros da santa Igreja de Cristo.

Se católicos, apesar do racionalismo pernicioso de sua Igreja, são membros da Igreja de Cristo, é porque, nos seus *terrores conscientiae,* renunciam a sua doutrina da justiça pelas obras e, contrariamente à sua vontade e ordem, crêem no *sola fide*. Por isso mesmo, reconhecemos a Igreja papista como cristã, não porque rejeite a doutrina cristã em sua Teologia oficial (deliberações e

cânones do Concílio de Trento), mas porque, em inteira incoerência com seu sistema teológico geral, professa o Credo Apostólico, que age como corretivo no caso de católicos individuais. O Catolicismo romano oficial não é cristão, mas pagão, por professar como dogma fundamental a salvação pelas obras.

Considerando que muitos teólogos modernos "positivos" (Hofmann, Kirn) também repudiam a *satisfactio vicaria*, também eles erram em sua definição da Igreja Cristã. Na opinião de Kirn, a Igreja é "a comunhão da vida religiosa e moral determinada pelo espírito de Cristo." (*Ev. Dogmatik*, 118) Vale dizer: a comunhão de todos os que levam vida moral no espírito de Cristo. Isso, em última análise, reduz a Igreja a uma "sociedade ética".

Porque os calvinistas negam a *gratia universalis* e a eficácia dos meios da graça como *media iustificationis*, também não podem definir a Igreja corretamente como comunhão de todos os que crêem verdadeiramente em Cristo, mas têm de considerá-la teoricamente a "comunhão dos eleitos", e a comunhão de todos os que possuem a *gratia infusa*, ou seja, a operação e habitação imediatas do Espírito Santo em seus corações. Todos os verdadeiros membros da Igreja, nas denominações calvinistas, repudiam a *gratia particularis* e, em sua miséria espiritual, apegam-se à graciosa promessa divina oferecida a todos os pecadores no Evangelho. É em virtude desse fato que são membros da Igreja de Cristo.

b. *Na doutrina dos meios da graça*. Queremos dizer com isso que, sem os meios da graça, não pode haver Igreja. Segundo o claro ensinamento da Escritura, a pessoa só se torna membro verdadeiro da Igreja de Cristo, quando se apropria dos méritos de Cristo. (Rm 4.3; At 10.43-48) Todavia, a menos que os méritos de Cristo sejam oferecidos por Deus ao pecador mediante os meios conferentes (as Palavras e os sacramentos), a pessoa, de modo algum os pode apropriar. O erro reformado da "graça imediata" (a graça eficaz age sem meios) deve ser rejeitado como antiescriturístico. (Rm 10.13-17; At 2.38) Os calvinistas rejeitam os meios da graça e, dessa maneira, tornam impossíveis a fé e a justificação e, conseqüentemente, a existência da Igreja.

Alguns teólogos modernos "positivos" substituem os meios da graça pela "experiência cristã" (*Erlebnistheologie*). A Bíblia, porém, não reconhece a experiência cristã como meio da graça. É, sim, fruto da fé. Daí haver só uma maneira de a pessoa se tornar membro da Igreja de Cristo, a saber: pela fé nas promessas divinas de graça oferecidas no Evangelho e nos sacramentos. (2 Co 5.19-21)

c. Na *fé como meio receptor* (*medium leeptikón*). Isso se evidencia pelo fato de só serem membros da Igreja os que crêem em Cristo. (Mc 16.15,16; At 16.31) Todo aquele que nega a fé como *medium leeptikón*

da graça oferecida por Deus é incapaz de definir a Igreja em seu sentido bíblico, a comunhão dos crentes fiéis. Aqueles para quem os sacramentos agem *ex opere operato* (romanistas, protestantes romanizantes) são obrigados a definir a Igreja como comunhão de pessoas que, com a ajuda do Espírito Santo, procuram levar vida moral. Pela rejeição do *sola fide*, restam apenas as boas obras como meios de justificação (*medium iustificationis*).

d. No *sola fide*. Isto decorre do que foi dito anteriormente. A Igreja é a comunhão dos crentes fiéis. Crentes fiéis, porém, são apenas os que esperam salvar-se pela graça, mediante a fé, sem as obras da Lei. (Rm 3.28; 4.3-5) Por esse motivo, todos os pelagianos, arminianos e sinergistas são compelidos a renunciar a sua doutrina da justiça pelas obras ou a abandonar a definição bíblica da Igreja. A história do dogma cristão prova que, com muita coerência, abandonam esta última definição e, assim, consideram a Igreja a congregação de todos os que procuram a salvação pelas obras. (cf. *Christl. Dogmatik*, III, 464ss) É muito lógico eles darem esse passo infeliz, pois apenas aqueles que aderem à doutrina escriturística da justificação pela fé (*sola gratia*) podem definir corretamente a Igreja como comunhão dos crentes.

3. Atributos da Igreja Cristã
(Attributa Ecclesiae)

De acordo com as Sagradas Escrituras, a Igreja Cristã tem certos característicos incontestáveis pela simples razão de ser a comunhão de todos os crentes fiéis (*communio omnium fidelium*). Podemos classificar esses característicos da seguinte maneira:

a. *A Igreja é invisível*. (*Ecclesia est invisibilis*). Isso decorre do fato de a fé salvadora, que constitui o meio pelo qual a pessoa se torna membro da Igreja e como tal permanece, ser invisível à pessoa. (1 Rs 8.39; 19.18; Rm 11.3-5; At 1.24) A invisibilidade da Igreja, contudo, só é afirmada com respeito aos seres humanos, não com respeito a Deus. Para as pessoas valem as Palavras de Cristo em Lc 17.20,21. A Deus aplicam-se as Palavras de São Paulo em 2 Tm 2.19. (cf. Jo 10.14,27,28)

Todos aqueles que afirmam que a Igreja é inteiramente (papistas) ou parcialmente (os teólogos luteranos modernos) visível destroem o conceito bíblico de Igreja e a transformam de *comunhão dos crentes* em "governo externo de bons e maus" (*externa politia bonorum et malorum; äusserre Anstalt; Heilsanstalt*), na qual os crentes apenas têm um papel de importância relativa.

De quando em quando, os teólogos luteranos falam de *dois* aspectos da Igreja, o aspecto visível: a Palavra e os sacramentos, e o invisível: os membros

verdadeiros da Igreja. Todavia, é incorreto descrever as balizas da Igreja (*notae ecclesiae*) como partes essenciais da Igreja. É verdade que o Evangelho e os sacramentos são verdadeiras *balizas* da Igreja; pois a Igreja não existe onde esses não estão em uso. Além do mais, o Evangelho e os sacramentos são, também, os *meios* pelos quais a Igreja é estabelecida e mantida, pois, sem os meios da graça, não pode haver crentes. (Is 55.10ss; Rm 10.17; Mt 28.19,20; Mc 16.15,16). Todavia, dizer que os meios da graça são partes da Igreja ou a própria Igreja, é um absurdo.

A Igreja é a comunhão dos crentes e, uma vez que a fé no indivíduo é invisível à pessoa, dizemos corretamente: *Ecclesia est invisibilis*. De acordo com isso, devemos considerar todo aquele que professa a fé cristã e orna essa profissão com vida cristã um membro fiel da Igreja. A Escritura proíbe ir além disso e procurar certificar-se da fé do indivíduo de qualquer outra maneira. (1 Co 4.5) Conhecer os que são seus é prerrogativa de Deus. (2 Tm 2.19; Cl 3.3; 2 Co 5.4,5) Mesmo no caso de podermos identificar os membros *viventes* da Igreja, ainda assim a comunhão dos santos, em sua totalidade, nos seria invisível. Cristo não revelará a sua Igreja triunfante antes que chegue o dia do juízo final. (Mt 25.34; Cl 3.4; 1 Jo 3.2)

Quando os romanistas afirmam que a Igreja é "um ajuntamento de homens tão visível e palpável quanto o povo romano ou o Reino gaulês ou a república de Veneza" (Berlamino), e que a Igreja invisível de verdadeiros crentes não passa de "idéia platônica" ou "fantasia do espírito", respondemos que essa comunhão dos santos é tão real, que Deus conhece e reconhece amorosamente como seus todos os seus membros. (2 Tm 2.19; Jo 10.27,28) Deus mantém esta Igreja contra as portas do inferno. (Mt 16.18) Ele faz dela a principal preocupação de sua divina providência. (Rm 8.28; Mt 24.28ss) e, finalmente, ele a receberá na glória eterna. (Lc 12.32)

Por outro lado, a Igreja de Roma não é de modo nenhum Igreja de Cristo, mas uma organização humana, baseada em mandamentos de homens (Mt 15.9) e controlada por um impostor, a quem a Escritura chama de Anticristo e filho da perdição. (2 Ts 2.3,4) Por isso, ela está realmente fora da Igreja verdadeira (*extra ecclesiam*) neste mundo (Gl 5.4; 3.10) e no vindouro. (Gl 4.30)

b. *A Igreja é uma só. (Ecclesia una est.)* A unidade da Igreja Cristã, que é expressamente ensinada por Cristo (Jo 10.16), baseia-se em sua unidade da fé no único Salvador. (Ef 4.3-6) Uma vez que a Igreja é a comunhão dos crentes, só é composta pelos que crêem que, sendo pecadores perdidos e condenados (Rm 3.23,24), são salvos somente pela graça, mediante a fé na morte expiatória de Cristo. (Rm 3.28) Todos aqueles que não professam essa fé cristã não são membros da Igreja, mas se situam fora dela. (1 Jo 2.23; 5.12; Gl 5.4; 3.10) Diz São Paulo dos membros fiéis da Igreja: "Todos vós sois um em Cristo Jesus." (Gl 3.28), de sorte que a declaração de nossos dogmáticos: *"Omnes Christiani de evangelio consentiunt"* corresponde à verdade.

c. *A Igreja é santa. (Ecclesia sancta est.)* É verdade 1) porque todos os crentes possuem, pela fé, a justiça perfeita de Cristo (*iustitia fidei imputata*, Fp 3.8,9) e 2) porque produzem, pela fé, boas obras (*iustitia vitae*). (Rm 6.14) Segundo a justiça imputada (justificação), os crentes são perfeitos aos olhos de Deus. Segundo a sua *iustitia vitae*, continuam imperfeitos (*iustitia inchoata, imperfecta*), durante toda a sua vida. (Fp 3.12-16)

d. *A Igreja é universal ou católica. (Ecclesia est universalis sive catholica.)* É verdade; pois a Igreja compreende todos os crentes em todos os tempos e lugares. (At 10.43; Jo 8.56; Rm 4; Gl 3.6ss) Mesmo no Antigo Testamento, os santos de Deus eram justificados por crerem em Jesus Cristo, o prometido Salvador do mundo. (Rm 3.21,22; 4.3ss)

e. *A Igreja é apostólica. (Ecclesia apostolica est.)* É verdade, porque todos os verdadeiros membros da Igreja, até a consumação dos séculos, crêem em Cristo através da Palavra dos apóstolos. (Jo 17.20; At 2.42; Ef 2.20; Rm 16.17ss) *"APOSTOLICA dicitur ecclesia, quod doctrinam apostolicam fide amplectitur et integram tenet."* Os romanistas e episcopais fazem constar o caráter apostólico da Igreja da "sucessão apostólica". Todavia, a doutrina da "sucessão apostólica" é antiescriturística, pois a Escritura não faz diferença entre bispos e presbíteros ou anciãos. (At 20.17-28; Tt 1.5-7) A Bíblia também aconselha todos os cristãos a que evitem os que ensinam qualquer doutrina diferente da que os bem-aventurados apóstolos ensinaram (Rm 16.17; Gl 1.6-8), mesmo quando aleguem possuir autoridade apostólica. (2 Co 11.12-14; Gl 2.4ss; 2 Pe 2.1,2)

f. *Não há salvação fora da Igreja. (Extra ecclesiam nulla salus).* Todas as pessoas que desejam salvar-se têm de ser membros da Igreja de Cristo. Os papistas aplicam erradamente o axioma à Igreja Católica. Dela podemos dizer: *Intra ecclesiam nulla salus*, a saber, enquanto a os membros dessa Igreja crerem o que o papa ensina. (Ap 13.1-9; 14.8-12; 20.10) O axioma: *Extra ecclesiam nulla salus* é correto com respeito à Igreja de Cristo, porquanto só aqueles que crêem no Evangelho de Cristo têm vida e salvação e, por essa fé, são membros da Igreja. (Jo 3.16-18,36) A Igreja Católica faz a salvação depender do cumprimento da Lei (Concílio de Trento, Sess. VI, Cân. 20) e, assim, deixa os seus membros debaixo da maldição divina. (Gl 3.10)

4. A Glória da Igreja Cristã

Os membros da Igreja Cristã gozam o alto privilégio de estarem sujeitos só a Cristo, seu divino Senhor e Mestre (1 Co 3.23; Mt 23.8) e a nenhum mestre humano. (1 Co 7.23; Mt 15.19) O papa em Roma não está correto

quando desvirtua o ensino das Sagradas Escrituras; quando ele declara a sua própria Palavra norma e padrão de fé e vida. É verdade que Deus, em todos os tempos, confere dons especiais a determinados membros da Igreja e chama-os para mestres sobre seus irmãos na fé. (Ef 4.11-13) Esses mestres da Igreja, porém, devem inculcar somente a Palavra divina (1 Pe 4.11; Jr 23.16,18), jamais a própria.

Conforme a Escritura Sagrada, todos os mestres que pregam a própria Palavra e doutrina são "enfatuados que nada entendem", os quais a Igreja deve rejeitar e evitar como perversores e corruptores. (1 Tm 6.3-5) Na verdade, são espíritos enganadores, que ensinam doutrinas de demônios. (1 Tm 4.1-3; Cl 2.18-23) Os próprios apóstolos não exigiram obediência em se tratando de sua pessoa (1 Co 3.21-23), mas sua Palavra tinha de ser escutada e observada unicamente por ser Palavra de Deus, concedida por inspiração divina. (1 Co 4.1; 2.12,13)

Os ministros cristãos não são mediadores entre Deus e os cristãos (sacerdotes); pois que todos os cristãos têm acesso ao trono de Deus por meio do único Mediador, Cristo, em quem crêem. (Rm 5.1.2; Ef 3.12; Hb 4.16) Todos os crentes são possuidores imediatos de todos os dons e benefícios que Cristo adquiriu para sua Igreja, tais como os meios da graça e as chaves do Reino dos céus. (Mt 16.19; 18.18; Jo 20.23; 1 Co 5.3-5,13) Somente eles têm o privilégio de pregar o Evangelho e administrar os sacramentos, enfim, de exercer todo o ofício das chaves. Os pastores chamados e ordenados exercem as suas funções ministeriais apenas em nome da Igreja que os chamou.

A afirmação dos romanistas de que, em Mt 16.18, Cristo edificaria sua Igreja sobre Pedro, é respondida por Lutero acertadamente: "todos os cristãos são pedros em virtude da confissão de Cristo que Pedro fez aqui; esta confissão é a rocha sobre a qual Pedro e todos os pedros estão edificados". As Palavras de nosso Senhor, acima indicadas, não podem referir-se à pessoa de Pedro como primeiro apóstolo ou como representante dos apóstolos, pois, conforme demonstra o contexto, Pedro não agiu, na ocasião, como apóstolo, mas unicamente como cristão fiel. A idéia não era que o próprio Pedro fosse a rocha sobre a qual a Igreja seria edificada, mas sim a sua confissão cristã. É isso que as Palavras do texto indicam de maneira inconfundível. (*Petrós, petra*)

Lutero está com a razão quando diz que, nessa passagem, Cristo distingue claramente Pedro de sua confissão. Se sua intenção fosse fazer de Pedro a rocha da Igreja, teria dito: "Tu és Pedro, e sobre ti edificarei a minha Igreja." (cf. Lutero, S. L., XX, 282; XVIII, 1375ss)

Entre os exegetas protestantes modernos, alguns (*como* Meyer) atribuem o termo *petra* à pessoa de Pedro, como se aqui lhe fosse dada primazia entre os apóstolos (*primus inter pares*), embora neguem as conclusões que os papistas tiram dessa premissa com respeito ao pontífice romano. Outros

exegetas modernos atribuem corretamente as Palavras à confissão de Pedro (Lange, Ewald, Wieseler).

Quer o termo *petra* se refira ao próprio Cristo ou à confissão de Pedro, é indiferente, visto que a Igreja que está edificada sobre a confissão de Pedro está edificada sobre o próprio Cristo.

Assim como os crentes possuem todos os dons e bênçãos espirituais de Deus em Cristo Jesus, também possuem todos os dons e bênçãos temporais de Deus, de forma que, na verdade, todas as coisas presentes e futuras lhes pertencem (1 Co 3.21-23), como filhos de Deus e co-herdeiros com Cristo. (Rm 8.14-17)

5. Como se Funda e se Mantém a Igreja

Visto que a fé salvadora, pela qual a pessoa se torna membro da Igreja, é exclusivamente obra de Deus (Ef 1.19, 20; 1 Pe 1.5; Jo 1.13), a Igreja deve sua existência e manutenção totalmente à graça divina. (Sl 100.3; 1 Pe 2.9,10)

O sinergismo, que faz a fé da pessoa depender, em parte, de seus esforços meritórios, solapa o próprio fundamento da Igreja.

O meio ou instrumento pelo qual Deus congrega e sustenta a sua Igreja é o Evangelho em todas as suas diferentes formas de aplicação (a Palavra e os sacramentos), mediante o qual o Espírito Santo gera e mantém a fé. (Rm 10.13-17; 1 Pe 1.23-25). (cf. Lutero, S. L., V, 990ss; VI, 21ss).

O calvinismo, portanto, que nega a eficácia dos meios da graça e ensina a criação da fé pela operação imediata (direta) do Espírito Santo, elimina o próprio fundamento sobre o qual se assenta a Igreja. Felizmente a prática dos calvinistas é mais escriturística do que sua teoria, pois, de maneira diferente dos coerentes quacres, eles empregam e aplicam os meios da graça: pregam o Evangelho e conservam os sacramentos, embora não em sua pureza bíblica.

Os crentes são causas instrumentais (*causae instrumentales*) da Igreja, pelo fato de que pregam o Evangelho e administram os sacramentos. (Is 40.9; Mc 16.15,16; Mt 28.20)

Nesse sentido, a Igreja visível na terra é a mãe de todos os fiéis (*mater fidelium*) que, como Isaque, são filhos da promessa. (Gl 4.26-28) Assim declara Lutero (S. L., IX, 573ss, especialmente 575ss): "Sara, ou Jerusalém, é nossa mãe livre, a saber, a Igreja, a esposa de Cristo, pela qual todos nascemos. Ela, contudo, gera filhos sem cessar, até a consumação dos séculos, pelo ministério da Palavra, isto é, ensinando e difundido o Evangelho; pois é isso que significa *gerar*. A Igreja não deveria fazer outra coisa senão ensinar o Evangelho em sua verdade e pureza e, desta maneira, gerar filhos."

Disso decorre que o Estado (o governo civil) não é uma espécie de serva (*ancilla ecclesiae*) que deva assistir a Igreja em sua obra divina de ganhar almas

para Cristo. Enquanto que os papistas e calvinistas confundem Igreja e Estado em princípio e na prática, os luteranos, fundamentados na Escritura, opõem-se a toda tentativa de confundir os dois. Segundo a doutrina luterana, a confusão dos dois só traz prejuízo, jamais bem algum (cf. as condições eclesiásticas em todas as igrejas oficiais européias). A Igreja nada perde de sua dignidade e poder pelo fato de ser independente do governo civil. Pelo contrário, sua liberdade das restrições da lei civil dá-lhe a possibilidade de atender ao seu sagrado dever de proclamar a Palavra com tanto mais eficiência.

Por outro lado, a constituição independente da Igreja (*die freikirchliche Verfassung*) não deve ser interpretada como uma espécie de meio da graça, que, em si mesma, a torna mais eficaz na salvação das almas. O seu sucesso depende exclusivamente do testemunho do Evangelho em sua plena verdade e da administração dos sacramentos de conformidade com a instituição de Cristo. Esse é seu privilégio e poder.

Com respeito às formas de governo existentes (monarquias absolutas; monarquias limitadas; repúblicas, Zwínglio favorecia a república; Calvino, a oligarquia) A *Confissão de Augsburgo* (Art. XVI, 4) afirma corretamente: "Pois o evangelho não ensina uma forma de vida e justiça exteriores, temporais, senão uma interior e eterna vida e justiça do coração, e não revoga o governo civil, a ordem política e o casamento, querendo, ao contrário, que se guarde tudo isso como genuína ordem divina e que cada qual, de acordo com sua vocação, mostre, em tais ordenações, amor cristão e obras verdadeiramente boas. Por isso, os cristãos têm o dever de estar sujeitos à autoridade e de obedecer-lhe os mandamentos e leis em tudo o que não envolva pecado. Porque se não é possível obedecer à ordem da autoridade sem pecar, mais importa obedecer a Deus do que aos homens." (At 5.29) A *Confissão de Augsburgo* não favorece nenhuma forma particular de governo, mas ensina que os cristãos devem reconhecer e estar sujeitos a todas as "potestades que há." (Rm 13.1-7; Mt 22.21; 1 Pe 2.13,17; 1 Tm 2.1-3; Jr 29.7)

Embora os crentes cristãos que tenham sido eleitos para preencher cargos governamentais não devam ocultar ou negar a sua fé, porém dar, como cristãos sinceros, testemunho tanto mais fiel da verdade do Evangelho (At 17.34; Rm 16.23), sempre que tiverem oportunidade. Apesar disso, devem fazer cuidadosa distinção entre as obrigações da Igreja e as do Estado. Devem ter em mente, por um lado, que o Estado não pode ser governado pela Palavra de Deus ou por "princípios cristãos", mas exclusivamente pela razão e pelo senso comum (*lex naturalis*). Por outro lado, a Igreja é governada apenas pela Palavra de Deus e não por nenhuma regra da razão nem pela coação externa de leis. Embora os cristãos devam pôr a serviço de Cristo também a influência de que dispõem por causa de sua posição elevada na vida, como fazem com seu dinheiro e outros talentos, não devem confundir Igreja e Estado para proveito de qualquer dos dois.

Durante a Reforma, as condições reinantes impediram Lutero de pôr em prática seu claro princípio concernente à separação de Igreja e Estado. Ele, todavia, nunca cessou de declará-lo como único princípio correto e escriturístico. (cf. *Christl. Dogmatik*, III, 481ss)

B. Das Igrejas Locais (De Ecclesiis Particularibus)

1. Definição do Termo

O que até aqui se disse referiu-se à Igreja universal, ou seja, à Igreja em seu sentido primitivo, a saber, aquele "um rebanho" (Jo 10.16) ou a comunhão dos crentes (Mt 16.18) que o Espírito Santo congrega continuamente pela pregação do Evangelho (Rm 11.2-5). A Escritura, no entanto, emprega o termo *igreja* também para congregações locais (1 Co 16.19; 1.2; 11.16; At 8.1; Rm 16.16), que se conhecem, portanto, como igrejas locais (*ecclesiae particulares*). Semelhantes igrejas locais são assembléias de crentes ou cristãos reunidos num lugar para pregar o evangelho e administrar os sacramentos, em síntese, para exercer o ofício das chaves. (At 20.28; 14.23,27; 1 Tm 3.5; Mt 18.17; 1 Co 14.23)

Com respeito à relação entre a Igreja universal e as igrejas locais, a Escritura ensina claramente que não são duas igrejas diversas ou duas diferentes espécies de igrejas, mas a Igreja universal consiste em todos os verdadeiros crentes que se acham nas igrejas locais. Visto que é da vontade de Deus que todos os crentes estejam filiados a igrejas locais, todos os casos em que um crente individual, por circunstâncias especiais, não é, temporariamente, membro de uma igreja local, devem ser considerados excepcionais e, por conseguinte, não precisam ser considerados nesta conexão. As igrejas locais são, portanto, crentes fiéis, ou membros fiéis da Igreja universal unidos numa comunhão visível com o propósito de exercer o ofício das chaves ou poder eclesiástico peculiar que Cristo deu à sua Igreja na terra. É preciso compreender claramente esse ponto, pois as igrejas locais, no sentido próprio do termo, consistem unicamente de crentes fiéis.

Todos os hipócritas, que não são membros da Igreja universal, da mesma forma não são membros das igrejas locais. (Mt 24.32; 22.12-14; 20.10-16; 13.47- 48) Sua ligação com as igrejas locais é apenas externa e acidental. Conseqüentemente, quando São Paulo se dirigiu à Igreja local de Corinto ("à Igreja de Deus que está em Corinto"), dirigiu-se aos seus membros como "os santificados em Cristo Jesus, chamados para ser santos, com todos os que em

todo lugar invocam o nome de nosso Senhor Jesus Cristo". (1 Co 1.2) Nessa descrição, certamente não se enquadram os hipócritas (*mali et hypocritae*) que só eram ligados exteriormente à Igreja (*ecclesiae admixti secundum societatem externam*).

Outrossim, quando os hipócritas se manifestam como tais, Cristo ordena que sejam excomungados. (Mt 18.15-18) Visto que não são membros da Igreja, não devem desgraçar ou causar dano à congregação local pela sua presença. (1 Co 5.6-13)

Todas as obrigações das igrejas locais impostas por Deus pressupõem que aqueles que as cumprem sejam crentes verdadeiros, porquanto esses deveres cristãos só podem ser desempenhados corretamente por pessoas que são realmente renascidas; por exemplo, instrução e admoestação recíprocas (Cl 3.16,17); disciplina eclesiástica (Mt 18.15-18; 1 Co 5.1-13); conservação da doutrina verdadeira e a vigilância sobre os ensinadores (Rm 16.17; Cl 4.17); a pregação do Evangelho (1 Pe 2.9); a conduta cristã no temor de Deus (1 Pe 3.8-17); etc. Antes de os hipócritas poderem tornar-se membros das igrejas locais, têm de "arrepender-se e converter-se". (At 3.19)

É, pois, com justa razão que definimos as igrejas locais como assembléias de crentes verdadeiros que estão congregados em determinado lugar com o objetivo de pregar o Evangelho e administrar os sacramentos. Se, de um modo geral, empregamos o termo também para congregações heterodoxas ou mesmo para cultos anticristãos, isso ocorre em sentido lato, por sinédoque, porque também em igrejas locais heterodoxas podem existir membros da Igreja universal, ou impropriamente (*improprie*), isto é, segundo a maneira comum de se falar (cultos não-cristãos).

2. A Instituição Divina das Igrejas Locais

É de grande importância a pergunta sobre se as igrejas locais existem por instituição ou ordem de Deus, de forma que os crentes que vivem em determinado lugar têm de organizar essas igrejas onde elas não existem, ou filiar-se às mesmas onde existam.

À objeção daqueles que negam esse ponto sob a alegação de que a filiação na Igreja universal é suficiente para a salvação e que Cristo não transmitiu aos seus seguidores nenhuma ordem direta para estabelecimento de igrejas locais ou filiação às mesmas, assim que as igrejas locais são organizações livres, fundadas pelas pessoas assim como os imperativos práticos dos crentes neste mundo as tornavam necessárias, respondemos que é realmente vontade e determinação de Deus:

a) que todos os crentes que vivem num lugar devem estabelecer o ministério público no seu meio e fazer uso diligente dele ouvindo e aprendendo a Palavra de Deus conforme é proclamada pelos ministros

divinamente chamados (Ef 4.3-6; At 2.42-47; 14.23; 20.28; 1 Co 12.28; 1 Pe 5.2,3; Tt 1.5);

b) que celebrem conjuntamente a Santa Comunhão (1 Co 11.26; 10.17) e exerçam os deveres da comunhão e do amor cristãos (1 Co 11.33; 1.10; At 6.1-6; Cl 3.15,16);

c) que não só repreendam em particular o irmão que erra (Mt 18.15,16), mas também como Igreja ou congregação censurem e disciplinem os pecadores impenitentes. (Mt 18.17; 1 Co 5.13)

De tudo isso decorre que é realmente vontade e ordenação de Deus que os cristãos estabeleçam e mantenham igrejas locais; pois, sem elas, essas obrigações cristãs impostas não podem ser desempenhadas de modo satisfatório.

Esse princípio está em pleno acordo com a prática dos apóstolos e seus seguidores que, coerentemente, congregaram os crentes em igrejas locais e os instruíam, admoestavam e consolavam em suas epístolas. (1 Co 1.2; Rm 1.7; Gl 1.2; Ef 1.1; At 20.28; 14.23; 1 Co 5.13; 2 Co 2.6-8; Tt 1.5; Ap 1-3)

Por esse motivo, insistimos em que a pena da excomunhão (Mt 18.17; 1 Co 5.13) seja imposta pelas igrejas locais e não por assembléias de cristãos que não foram instituídas por Deus. No número dessas corporações, podemos incluir todas as conferências, convenções, sínodos e reuniões similares que se estabeleceram para incremento do Reino e da causa de Cristo. Contudo, também nos sínodos, nas conferências e organizações similares, os cristãos devem guiar-se pela norma do amor cristão. (2 Co 13.11; 1 Co 16.14; Rm 13.10)

3. Igrejas Ortodoxas e Heterodoxas

É vontade e ordem de Deus que todos os crentes ouçam, aprendam e proclamem somente a Palavra pura que ele próprio deu nas Sagradas Escrituras. (Jr 23.30-32; 1 Tm 6.3-5) Todo aquele que perverte a Palavra de Deus e ensina sua própria doutrina em lugar das verdades reveladas por Deus (Mt 15.9), é condenado pela Escritura como falso profeta (Mt 7.15), doutor de fábulas e heresias destruidoras (1 Tm 1.3-7; 2 Pe 2.1), homem ímpio (Jd 3; 4), pessoa corrompida na mente e réproba quanto à fé (2 Tm 3.1-8), enganadora e anticristo (2 Jo 7), de quem todos os cristãos devem afastar-se (Rm 16.17; 2 Jo 10) como de enfatuado que nada entende (1 Tm 6.3-5), que está debaixo da maldição de Deus (Gl 1.8), etc. Assim como proíbem toda conduta pecaminosa (1 Co 5.9-11; Ap 21.8; 22.15), as Sagradas Escrituras proíbem igualmente toda corrupção da fé cristã conforme vem exposta na Palavra de Deus. (Gl 3.10; 5.10-12; Ap 22.18,19; Mt 18.6,7; 5.19)

Todas as igrejas que toleram e seguem tais perversores da verdade divina são conhecidas como igrejas heterodoxas (*ecclesiae heterodoxae, ecclesiae*

impurae), enquanto que são igrejas ortodoxas ou puras (*ecclesiae orthodoxae, ecclesia purae*) as que ensinam a Palavra de Deus em sua verdade e pureza e administram os sacramentos em conformidade com a instituição de Cristo.

Todos os cristãos sinceros devem observar com cuidado essa distinção, especialmente nesta época em que o espírito do indiferentismo se alastra de modo alarmante em tantas igrejas e há manifesta tendência de se pôr para o lado a doutrina cristã (ab-rogação dos credos) e reorganizar as igrejas sobre "base mais ampla de serviço social" (cristianismo aplicado; o evangelho do serviço social). O programa do modernismo dos dias atuais requer a abolição de qualquer base confessional e está, por conseguinte, em oposição à expressa incumbência que Cristo deu à sua Igreja. (Mc 16.15; Mt 28.20; 10.32-39)

Para que os crentes possam distinguir corretamente as igrejas ortodoxas das heterodoxas, é necessário ter em mente os seguintes pontos:

Em primeiro lugar, uma Igreja não é ortodoxa ou pura (*ecclesia vera seu pura*) simplesmente porque reconhece a verdade divina, em geral, por meio de Confissões que estejam em acordo com a Escritura, mas quando ensina realmente a verdade divina sem restrições e impede ou reprime todo e qualquer erro. É preciso que a Igreja seja pura ou ortodoxa tanto em seus princípios como também na prática, de maneira que repreende e disciplina severamente todo aquele que ensina a doutrina errônea. Mas não é tudo. Se uma Igreja quer ser realmente ortodoxa, além de ensinar em conformidade com a Escritura, também deve insistir numa prática que esteja rigorosamente em acordo com tudo o que a Palavra de Deus inculca (condições para filiação, participação da Santa Ceia, regulamento da vida cristã dos seus membros, oposição ao indiferentismo religioso e ao unionismo, etc.). A Igreja que só é ortodoxa em teoria, mas não na prática, não se pode considerar verdadeiramente ortodoxa, por desatender às Sagradas Escrituras em sua insistência na aplicação adequada da verdade divina à vida. (1 Co 5.13; 11.20-22; 6.1-6; 14.34-40; etc.)

Em segundo lugar, a Igreja ortodoxa não se converte em heterodoxa (*ecclesia corrupta*) em virtude de erros que *acidentalmente* ocorram em seu meio. Só a *tolerância* para com a doutrina errônea e prática antiescriturística torna a Igreja heterodoxa. Mesmo nas igrejas estabelecidas pelos apóstolos, surgiram falsos mestres, que foram bem-sucedidos na difusão de doutrinas falsas. (At 20.30; Gl 1.6-9; 1 Co 15.1-19) Foram, porém, repreendidos e condenados.

Disso decorre que uma Igreja só se torna impura ou heterodoxa, quando cessa de aplicar as diretrizes de Deus apresentadas em Rm 16.17; 2 Jo 10,11; Mt 18.17; etc., e, dessa forma, permite que o erro e a impiedade existam lado a lado com a verdade ou mesmo ganhem ascendência sobre a verdade.

As igrejas heterodoxas são *seitas* pelo fato de que dão sua adesão ao erro, que as segrega da Igreja. *"Ecclesia quatenus impura, non est ecclesia."* São

igrejas porque ainda dão sua adesão à verdade cristã e, assim, estão ligadas à Igreja, contanto que os seus erros não neguem os artigos fundamentais da fé cristã. Nesse último caso, deixariam de ser igrejas heterodoxas para se converter em cultos anticristãos. (cf. o calvinismo com o unitarismo; 1 Tm 6.20,21; 2 Tm 2.16-18)

Embora as igrejas heterodoxas, no sentido comum do termo, ainda dêem sua adesão às doutrinas fundamentais da fé cristã e, dessa forma, abriguem em seu meio crentes verdadeiros, todos os crentes que reconhecem os erros delas têm o dever de romper as suas relações com elas, porque um erro forçosamente leva a outros (Gl 5.9), e a tolerância para com uma falsidade reconhecida constitui uma negação da verdade divina. (Mt 10.32-36) Isso é incompatível com a verdadeira profissão cristã. (Rm 16.17; 2 Co 6.14-18)

4. As Igrejas Heterodoxas e o Verdadeiro Discipulado

As igrejas heterodoxas não existem por vontade de Deus (Mt 28.20), mas contra a sua vontade. (Jr 23.29-40; 1 Co 3.15-17) Deus permite que existam para pôr à prova a fé dos seus verdadeiros discípulos (1 Co 11.19) e, em parte, para punir o indiferentismo, a ingratidão e a infidelidade dos ímpios. (2 Ts 2.11,12)

Os cristãos, por conseguinte, não devem olhar a existência das igrejas heterodoxas com indiferença, mas com horror, visto cada erro constituir ofensa (*skándalon*) que não só provoca a ira de Deus (Dt 32.5,6; 28.15-68), mas ainda põe em perigo a salvação de todos quantos tiverem contato com ela. (1 Co 15.33; 2 Tm 2.16,17)

Até mesmo nas igrejas heréticas encontram-se crentes sinceros, não porque sejam heterodoxas - pois a falsidade sempre se opõe à fé salvadora, mas porque, pela graça de Deus, ainda conservam os elementos fundamentais do Evangelho.

O próprio Salvador nosso, embora denunciasse a religião e o culto dos samaritanos (Jo 4.22), ainda assim reconhecia o verdadeiro discipulado de crentes samaritanos individuais. (Lc 17.16; 10.33) Também Lutero, embora condenasse o papado como instituição fundada pelo diabo, reconhecia, também nessa Igreja corrupta, a existência de crentes fiéis (as crianças batizadas; os adultos que aderiam ao *sola gratia* contra os ensinamentos do papa). O Reformador, outrossim, admitia haver sinceros crentes entre os adeptos de Zwínglio e Calvino, pois aderiam aos líderes em ignorância. (S. L., IX, 44)

A Igreja Luterana confessional, embora sempre insistisse na prerrogativa de ser a verdadeira Igreja ortodoxa, jamais se identificou com a una *sancta ecclesia, extra quam nulla est salus*, mas tem sempre ensinado que a Igreja

universal é a comunhão de todos os crentes que põem a sua esperança de salvação unicamente na satisfação vicária de Cristo. (cf. Walther, *Kirche und Amt*, pp. 95-113; 160ss). Escreve o Dr. Walther: "Quem quer que prenda a salvação à filiação em qualquer igreja visível anula o artigo da justificação só pela graça, mediante a fé em Cristo."

5. A Inadmissibilidade de Comunhão Espiritual com Igrejas Heterodoxas (Unionismo Religioso)

O que se acaba de dizer não deve induzir ninguém a considerar o unionismo religioso (sincretismo, *Unionismus, Religionsmengerei*) coisa permissível, muito menos louvável. As Palavras "em caridade para com todos" aplicam-se a todas as pessoas, pois Cristo mandou amar todas as pessoas. (Mt 22.39; 5.44; 1 Jo 3.17,18) Não significam, porém, que os cristãos devam aprovar os falsos profetas e seus erros. (Mt 7.15; Gl 1.8,9) A ordem das Escrituras a respeito desse ponto é clara e enfática. (Rm 16.17; Gl 5.9; 2 Jo 10,11; Tt 3.9-11; 1 Tm 1.3-7; 2 Co 6.14-18)

À objeção de que o unionismo religioso poderia ser justificado pelo princípio do amor cristão (Rm 13.10; 1 Co 13.7), e em razão da ardente petição de Cristo a que todos os crentes fossem um (Jo 17.20,21), respondemos:

a) que realmente não passa de caricatura do amor cristão permitir-se que alguém tateie em trevas espirituais e ponha em risco a salvação de sua alma. (2 Co 5.13-15; 1 Co 9.22,23; 2 Co 6.3-10) O unionismo religioso que, em última análise, não passa de indiferentismo carnal, desconhece realmente o verdadeiro amor cristão tanto para com Deus (fidelidade à sua Palavra) como para com o próximo (interesse consciencioso em sua profissão da verdade divina);

b) que a unidade operada pelo próprio Espírito Santo mediante a Palavra é a unidade da fé (Jo 17.17,20,21,25,26; Ef 4.3-6; 1 Co 1.10), que os cristãos devem fomentar, dando testemunho da verdade.

A verdadeira unidade da fé é ordenada por Deus (1 Co 1.10), e todos os cristãos devem, conseqüentemente, fazer tudo o que está em suas forças para efetivá-la. Contudo, essa unidade, que é do Espírito, não é estabelecida nem incrementada por indiferentismo carnal e tolerância do erro. (2 Co 6.14-18; 1 Rs 18.21,22,40)

O perigo que existe no unionismo religioso consiste em que, por uma infeliz conseqüência na profissão de falsidade, um erro traz sempre outro consigo. Dessa maneira, também o indiferentismo carnal para com uma doutrina é induzido a produzir indiferentismo carnal para com outras. Diz Lutero (S. L., XVII, 1180): "Quem tem sua doutrina, fé e confissão por

verdadeiras, corretas e certas, não pode ficar num só estábulo com outros que têm doutrinas errôneas ou lhes são favoráveis." (cf. XVIII, 1996)

O argumento dos teólogos racionalistas modernos de que as "diferentes tendências teológicas" (as divisões denominacionais) seriam pretendidas por Deus, não é bíblico nem racional.

6. Separatistas ou Cismáticos

O termo *separatismo* ou *cisma* designa a separação denominacional de grupos religiosos das igrejas por razões não-escriturísticas, tais como costumes eclesiásticos, formas, usos e outros (donatismo). Os cismas são, por conseguinte, contrários à Palavra de Deus e pecaminosos. Por motivos práticos, fazemos distinção entre separatismo maldoso e não-maldoso. Aquele é causado por despeito e falta de amor e vem misturado com eles; este é fruto da ignorância ou do preconceito e não vem ligado ao desrespeito intencional pelo princípio do amor fraterno.

É injustificável a aplicação dos termos *separatistas* e *cismáticos* a pessoas que se separam de igrejas em erro em virtude de sua doutrina nociva ou prática não-escriturística.

Com respeito ao *uso* correto da doutrina da Igreja, o Catecismo luterano traça-nos as seguintes diretrizes importantes. Fazemos uso apropriado da doutrina da Igreja a) quando cuidamos ser e permanecer membros da Igreja invisível (2 Co 13.5; Jo 8.31,38); b) quando, para esse fim, aderimos à Igreja da Palavra e Confissão puras e evitamos todas as igrejas falsas (Mt 7.15; 1 Jo 4.1; Rm 16.17; 2 Co 6.14-18); e c) quando, segundo a nossa capacidade, contribuímos para o seu sustento e propagação. (1 Co 9.14; Gl 6.6,7; 1 Tm 5.17,18; 1 Ts 5.12,13; Mc 16.15,16; Mt 28.19,20) Esses pontos merecem consideração constante da parte de cada cristão fiel e devem ser inculcados pelo pastor com a maior diligência tanto em sua instrução pública como particular.

7. A Igreja Representativa
(De Ecclesia Repraesentativa)

Nem pessoas individuais (papas, príncipes, presidentes) nem assembléias (concílios eclesiásticos, convenções, conferências pastorais, parlamentos, consistórios) foram ordenados por Deus com o fim de decidir questões de fé ou de gestão eclesiástica. Apenas a Escritura é fonte e norma de todas as questões doutrinárias (1 Pe 4.11), ao passo que as questões pertinentes à administração externa das igrejas são adiáforo (At 4.32; 15.22-29; 1.15-26), devendo ser decididas em amor cristão segundo o princípio da ordem e conveniência cristãs. (1 Co 14.40)

A alegação do papa de que é o vigário de Cristo na terra, cujas decisões em questões de doutrina e de vida têm força obrigatória para todas as consciências cristãs (*Papa habet omnia iura in scrinio pectoris*) é condenável. A ambição de governantes seculares de fazerem prescrições à Igreja é igualmente condenável (cesaropapismo).

Todavia, não é contrário à Bíblia que, em certas atividades da Igreja, os fiéis cristãos se façam representar por pessoas devidamente eleitas por eles. Dessa forma, os anciãos (diretoria, presbíteros) podem representar as congregações locais, e os delegados especiais podem representar grupos inteiros de igrejas locais em convenções e conferências. Contudo, tal Igreja representativa (*ecclesia repraesentativa*) só dispõe de tanta autoridade quanta lhe tem sido delegada mediante declaração expressa das igrejas locais representadas por ela. Em si, não tem poder legislativo, mas unicamente consultivo. Vale dizer: O que a Igreja representativa delibera deve estar em acordo com a vontade das igrejas que ela representa e sempre ser ratificado por elas.

De acordo com esse princípio, a constituição do Sínodo de Missouri declara com respeito à relação entre o sínodo ou a Igreja nacional e as igrejas locais (cap. IV): "Pelo que respeita ao governo inteiro das igrejas locais, o sínodo é apenas um corpo consultivo." Essa declaração fundamenta-se no correto princípio escriturístico de que a Igreja local é de divina determinação e está revestida não só do ofício das chaves, mas também de suprema autoridade para dirigir todos os assuntos pertinentes à administração eclesiástica. (Mt 18.15-18; 1 Co 5.11-13; 14.33-36) (cf. Lutero, S. L., IX, 1253ss; X, 1540ss; XIX, 958ss; *Christl. Dogmatik*, III, 492-501)

Não há, portanto, *ecclesia repraesentativa* no sentido de que o clero ou os concílios eclesiásticos ou as convenções ou os congressos eclesiásticos tenham autoridade para "resolver controvérsias sobre a fé e casos de consciência; para decretar leis e diretrizes para melhor ordenação do culto público a Deus e do governo de sua Igreja, [...] decretos e determinações essas que, quando em consonância com a Palavra de Deus, devem ser recebidos com reverência e submissão, não só em virtude de sua consonância com a Palavra, mas também em virtude do poder pelo qual são exarados, sendo ordenação de Deus para este fim designada em sua Palavra". (Confissão de Fé Presbiteriana, XXXI).

As convenções e concílios que se arrogam tal autoridade imitam a praxe papista e põem de lado os direitos e privilégios da Igreja local, que é realmente "uma ordenação de Deus designada para este fim em sua Palavra".

Seja-nos permitido repetir mais uma vez que as igrejas locais não têm autoridade para pôr de lado a Palavra de Deus nem para ofender o amor cristão. Em todos os assuntos de doutrina e vida, elas estão sujeitas às Sagradas

Escrituras e, em todos os casos de administração eclesiástica ou de gestão eclesiástica (*adiáfora*), a sua maior preocupação deve ser o bem-estar supremo da Igreja, sendo o amor cristão o fator decisivo em todas as disputas ou divergências de opinião.

As convenções e concílios (presbiterianos, metodistas, episcopais) não são uma espécie de superigreja, mas a Igreja local é suprema, por ser uma ordenação de Cristo. Todas as demais questões ao assunto cabem na esfera da Teologia pastoral.

Do Ministério Público
(De Ministerio Ecclesiastico)

1. Definição do Termo

O termo ministério (*Predigtamt, ministerium*) é empregado pela Bíblia e pela Igreja em sentido lato e restrito. Em sentido geral, a palavra designa toda forma de proclamação do Evangelho ou de administração dos meios da graça. Não importa se é feita pelos cristãos em geral, a quem os meios da graça foram confiados por Deus, ou por ministros da Palavra, eleitos e ordenados (*ministri ecclesiae*) em nome da congregação cristã (*Pfarramt*).

Coerentemente, falamos do ministério cristão em forma abstrata (*in abstracto*), isto é, distinto das pessoas que o administram e, em forma concreta (*in concreto*), como é desempenhado por pastores chamados e ordenados, que cumprem as suas obrigações em nome das congregações locais. É nesse sentido especial ou restrito que empregamos o termo ministério nesta discussão. (*Pfarramt; Predigtamt im engeren Sinn*)

O ministério cristão, em sentido restrito (*in concreto*), pressupõe a existência de igrejas locais, pois que só pode ser estabelecido onde existem tais congregações. No *Tratado sobre o Poder e o Primado do Papa*, § 67, lemos, neste sentido, com muita propriedade: "Pois onde quer que esteja a Igreja, aí existe o direito de administrar o Evangelho. Razão por que é necessário que a Igreja retenha o direito de chamar, eleger e ordenar ministros. [...] Onde há uma Igreja verdadeira, aí necessariamente existe o direito de eleger e ordenar ministros."

Os Artigos de Esmalcade emitem a doutrina evidente das Sagradas Escrituras sobre esse ponto. Depois de fundar igrejas cristãs na ilha de Creta, São Paulo ordenou que Tito estabelecesse presbíteros, aos quais dá, no versículo 7, o nome de bispos (*episkopous*), e isto em cada cidade (*katá polin*) em que houvesse igrejas locais. Outrossim, após haverem estabelecido igrejas locais na Ásia Menor, em sua primeira viagem missionária, São Paulo e Barnabé, na viagem de regresso, "promovendo-lhes, em cada igreja (*kat'ekkleesian*), a eleição de presbíteros (*presbyterous*), [...] os encomendaram ao Senhor em quem haviam crido". (At 14.23) Aos presbíteros eleitos dessa forma, recomendava-se expressamente que "tivessem cuidado da igreja de Deus" (1 Tm 3.5), que "atendessem por todo o rebanho sobre o qual o Espírito Santo os constituíra bispos" (At 20.28), que "pastoreassem a igreja de Deus" (v. 28b), que "vigiassem [...] e não cessassem noite e dia de admoestar a cada

um" (v. 31), que "se tornassem modelos do rebanho" (1 Pe 5.3), etc. Em síntese, cumpria-lhes servir em suas congregações como pastores designados por Deus.

Daí afirmarmos que o ofício do ministério cristão (*das christliche Pfarramt*) é designado e ordenado por Deus. Também a *Apologia* assim o diz (Art. XIII, 11): "Pois o ministério da palavra tem mandamento divino e magníficas promessas." Escreve Gerhard: "É o ministério da igreja um ofício sagrado e público *por designação divina.*" (XIII, 224). E Hutter: "O ministério da igreja foi estabelecido [...] pelo próprio Deus." (*Loc. Th.*, 186) (cf. *Doctr. Theol.*, p.606ss)

O ministério cristão é chamado "público", não por causa do lugar em que se desempenham as suas funções, mas, pelo contrário, em vista do fato de suas funções serem exercidas em nome e por autorização da congregação. Também funções do ofício ministerial tais como as que são desempenhadas em particular (comunhão particular; admoestação particular; absolvição particular) pertencem ao ministério público (cf. serviço público; funcionários públicos, etc.). Dessa maneira, pois, vigora a Lei divina: Onde quer que se encontrem, num lugar, crentes verdadeiros, cumpre-lhes, por obrigação, organizar e manter igrejas locais. Onde há igrejas locais, cumpre-lhes, também, por vontade divina, chamar pastores ou ministros oficiais que, em nome da congregação, preguem o Evangelho e administrem os sacramentos e que, em nome da congregação, exerçam o ofício das chaves. (cf. Lutero. S. L., III, 723)

2. O Ministério Público e o Sacerdócio Espiritual de Todos os Crentes

É evidente que o ministério público (*das Pfarramt*) não está em conflito com o ministério geral (sacerdócio espiritual) de todos os crentes que, como sacerdotes espirituais, têm o dever de proclamar o Evangelho por todo o mundo. (1 Pe 2.9) O ofício do ministério público pressupõe o sacerdócio espiritual de todos os crentes; pois, de um lado, os ministros da Palavra chamados devem ser sacerdotes espirituais ou crentes verdadeiros. (1 Tm 3.2-7; Tt 1.5-9) De outro lado, eles administram publicamente, isto é, em nome dos crentes que os chamaram, os deveres e privilégios que pertencem a todos os cristãos na qualidade de sacerdotes espirituais.

É óbvia a relação entre o ministério público e o sacerdócio espiritual de todos os crentes. Ambos não são idênticos, pelo fato de a Escritura traçar rigorosa distinção entre os cristãos em geral e os pastores, bispos ou presbíteros (ministros) que são líderes sobre os demais crentes. As Sagradas Escrituras dizem expressamente:

a) que todos os crentes devem conhecer e professar a verdade divina. (Jo 6.45; 7.38,39; 1 Co 2.15,6; 1 Jo 2.27; 1 Pe 2.9; Cl 3.16) Os mestres oficiais da Igreja, porém, devem possuir um conhecimento superior

da vontade divina e aptidão especial para ensinar. (1 Tm 3.1-7; 5.22; Tt 1.5-11)

b) que, embora a Sagrada Escritura ensine que todos os cristãos estão incumbidos dos deveres e desfrutam os privilégios do ofício das chaves (Mt 18.17; 1 Co 5.18), ela declara expressamente que Deus dá à Igreja apóstolos, profetas evangelistas, pastores e doutores para a obra do ministério (Ef 4.11,12; 1 Co 12.28; At 20.28), que nem todos os crentes são apóstolos, profetas e doutores. (1 Co 12.29; Tg 3.1; *didáskaloi*)

c) que as Sagradas Escrituras declaram que "a manifestação do Espírito é concedida a cada um, visando a um fim proveitoso" (1 Co 12.4-12) e que todos os membros do corpo de Cristo devem, por conseguinte, possuir honra em abundância. (1 Co 12.23-25) Elas requerem, no entanto, que os mestres oficiais da Igreja sejam muito estimados como quem fala a Palavra de Deus (Hb 13.7); que os que pregam o Evangelho vivam do Evangelho (1 Co 9.14); que o que está sendo instruído na Palavra de Deus faça participante de todas as coisas boas aquele que o instrui (Gl 6.6,7); que os presbíteros que presidem bem sejam considerados merecedores de dobrada honra, com especialidade os que se cansam na Palavra e no ensino (1 Tm 5.17,18); que os crentes acatem com apreço os que trabalham entre eles e que os presidem no Senhor e os admoestam (1 Ts 5.12,13); e que os crentes obedeçam àqueles que velam por suas almas como aqueles que hão de dar conta delas. (Hb 13.17)

d) que, quando Paulo escreveu aos coríntios: "que os homens nos considerem como ministros de Cristo e despenseiros dos mistérios de Deus" (1 Co 4.1), não só se referiu a si próprio, mas também a Apolo (1 Co 4.6) e aos seus demais cooperadores na Palavra. (1 Co 3.21)

Agimos bem, portanto, fazendo distinção entre os crentes na função de sacerdotes espirituais e os crentes na função de ministros de Cristo e despenseiros dos mistérios de Deus.

Ninguém distinguiu o sacerdócio espiritual de todos os crentes do ministério público mais esclarecidamente do que Lutero. Por um lado, ele escreve (S. L., V, 1038): "Apenas nos tornamos cristãos por meio deste Sacerdote [Cristo] e do seu sacerdócio e, no Batismo, fomos pela fé nele enxertados, e já recebemos o direito e poder para ensinar e professar diante de todos a Palavra que dele temos, cada um segundo a sua vocação pública. Ainda assim, deve e pode cada cristão ensinar, instruir, admoestar, consolar, repreender com a Palavra de Deus a seu próximo quando e onde alguém o necessitar, tal como o pai e a mãe aos filhos e criados, um irmão, vizinho,

cidadão ou camponês ao outro. Porquanto um cristão bem pode instruir e admoestar com os Dez Mandamentos, o Credo, a Oração, etc., ao outro, que ainda é ignorante ou fraco, e quem o ouve tem a obrigação de também aceitar as instruções dele como Palavra de Deus e juntamente dar disto profissão pública." (cf. X. 1590)

Lutero, todavia, por outro lado, escreve (S. L., V, 1037): "Muito embora todos sejamos sacerdotes, ainda assim não podemos nem devemos por isso todos pregar ou ensinar e governar. Contudo devem-se separar e eleger dentre toda a multidão alguns a quem *se delega este ofício*; e quem o exerce não é agora sacerdote em virtude do ofício (coisa que todos os demais são), mas um servo de todos os demais. E quando já não puder ou quiser pregar ou servir, entra de novo para o grupo geral, transmite o ofício a outro e nada mais é que qualquer outro cristão comum. Vede, desta maneira, deve-se fazer separação entre o ofício da pregação ou o ministério e o sacerdócio universal de todos os cristãos batizados. Pois que este ofício nada mais é que um serviço público que é delegado à pessoa por parte de toda a congregação, onde todos são, a um só tempo, sacerdotes." (cf. X, 1589)

3. O Ministério Público é Instituição ou Ordenação Divina

O ministério público é instituição ou ordenação divina. Isso decorre, conforme demonstramos:

a) da praxe dos apóstolos (At 14.23) e de sua ordem aos seus sucessores que ordenassem presbíteros ou bispos (Tt 1.5), de sorte que regularmente se designavam ministros ou pastores em todos os lugares em que fossem estabelecidas igrejas locais. (At 20.17,18; Tt 1.5);

b) da descrição dos requisitos pessoais dos ministros públicos. (1 Pe 5.3; 1 Tm 3.2-7);

c) da descrição de suas funções e deveres. (Tt 1.9-11; 1 Tm 3.5; At 20.28,31; 1 Pe 5.1ss; Hb 13.17; etc.);

d) da distinção que a Escritura faz entre os presbíteros ou bispos e todos os demais crentes. (1 Co 12.28,29);

e) da honra e dignidade que se atribuem a todos os que ensinam oficialmente a Palavra. (Hb 13.7; 1 Co 4.1)

Repetimo-lo para fins de maior ênfase, visto que a presente doutrina, ensinada com tanta clareza na Escritura e tão enfaticamente exposta por nossos dogmáticos luteranos, também tem sido negada no seio da Igreja Luterana.

Alguns alegaram, por exemplo, Hoefling, que o ministério da Palavra, em sua forma concreta (*Pfarramt*), é de *origem humana* ou mero "*desenvolvimento*

histórico". Sustentam que a indicação de presbíteros (*presbyteroi*) na Igreja (At 14.23; Tt 1.5ss) tinha apenas significação temporária ou local, uma vez que as condições peculiares que reinavam naqueles tempos de outrora tornavam necessários os bispos ou presbíteros.

Respondemos a esse argumento que, em parte alguma no texto, há semelhante limitação da indicação apostólica de ministros. Muito pelo contrário, os presbíteros ou bispos foram postos a serviço das diversas igrejas por ser indicação de Deus que haja presbíteros ou bispos (ministros, pastores) que "atendam pelo rebanho e pastoreiem a Igreja de Deus" (At 20.28-31); "presidam bem e se afadiguem na Palavra e no ensino" (1 Tm 5.17), "trabalhem entre os irmãos e presidam os crentes no Senhor e os admoestem" (1 Ts 5.12,13), "velem por suas almas como aqueles que hão de dar conta delas". (Hb 13.17)

Resulta disso que não é *facultativo* aos crentes organizar igrejas locais e estabelecer o ofício do ministério público em seu meio, mas isso *deve* ser feito por causa da instituição e ordenação de Cristo. Assim também ensinou o Dr. Walther: "O ministério da pregação ou pastoral não é *instituição humana*, mas um ofício estabelecido pelo próprio Deus." (*Kirche und Amt*, 193.211) A *Apologia* está em perfeito acordo com a Escritura, quando escreve: "*Ministerium Verbi habet mandatum Dei.*"

É verdade que Hoefling e seus colegas admitiram que o ministério público seja instituição e ordenação de Deus no sentido de que tudo o que é "razoável", "apropriado" e "moralmente necessário" poderá ser chamado ordenação divina. (1 Co 14.40) Ele, porém, negou que o ministério público seja ordenado e instituído por Deus (cf. *Grundsätze ev. luth. Kirchenverfassung*, Erlangen, 3ª edição, 1853), visto resultar apenas de uma "necessidade interior" ("*mit innerer Notwendigkeit*"). Por essa razão, também negou as conclusões que nossos dogmáticos luteranos tiraram corretamente de passagens como At 14.23; Tt 1.5, etc.

O argumento de Hoefling, no entanto, não se baseava em nenhuma passagem explícita da Escritura, mas na dedução injustificada de que, se o ministério público for considerado ordenação divina, será transferido do Antigo para o Novo Testamento um elemento legístico ou cerimonial. O Novo Testamento não é um concerto de mandamentos ou leis, mas de liberdade cristã (Gl 5.1-7) e, como tal, incapaz de elementos legísticos.

Esse argumento, todavia, a si mesmo se destrói, porque vem provar demais. Coerentemente aplicado, anularia todas as instituições e ordenações divinas do Novo Testamento, de modo que não se poderia ordenar aos cristãos que batizassem, celebrassem a Santa Ceia, pregassem o Evangelho, seguissem a santificação e coisas semelhantes. Nesse caso, a Igreja do Novo Testamento estaria, afinal, obrigada a adotar o antinomismo como única alternativa.

O erro de Hoefling e seus seguidores originou-se de sua oposição aos luteranos romanizantes (Muenchmeyeer, Loehe, Kliefloth, Vilmar, etc.), que alegavam ser o ministério público instituição divina no sentido de que teria sido transmitido diretamente dos apóstolos aos seus sucessores, como estado ministerial (*geistlicher Stande*), pelo ritual da ordenação.

Dessa maneira, os oponentes de Hoefling apresentaram, como doutrina luterana, uma caricatura da doutrina luterana da instituição divina do ministério público. Além do mais, expressaram-se de modo a dar a entender que os meios da graça só seriam realmente eficazes, quando aplicados por pessoas que, pelo ritual da ordenação, tivessem recebido o seu ofício diretamente dos apóstolos. (cf. o romanismo; o episcopalismo: a sucessão apostólica)

Hoefling rejeitou essa doutrina romanizante, todavia errou, por outro lado, negando o *mandatum Dei* do ministério público. No intuito de negar o *estabelecimento divino imediato* do ministério público de Loehe, considerou necessário negar, também, o seu *estabelecimento divino mediato*, ou seja, o fato de que é divina instituição e ordenação que os crentes cristãos devem outorgar aos ministros chamados e ordenados a administração pública do ofício das chaves.

Nessa controvérsia, homens como Stroebel (*Zeitschr. f. luth. Th. und K.*, 1852, p.699) fizeram ver corretamente que a cada cristão batizado, na qualidade de sacerdote espiritual, assiste o direito divino [em certas circunstâncias, até mesmo o inelutável dever] de pregar a Palavra de Deus ao próximo, de administrar os sacramentos, de lhe perdoar os pecados, de impor as mãos, etc., mas que só deveria exercer esse direito em caso de necessidade, em virtude da ordem estabelecida por Deus, da qual ele se agrada. De outra maneira, deverá lançar mão do ofício dos pastores devidamente chamados por Cristo por intermédio da congregação. Cumpre às congregações cristãs considerar que não devam abandonar o ofício espiritual (o ofício pastoral) instituído por Cristo nem permitir seja usurpado por gentalha néscia ou por déspotas eclesiásticos ou seculares. Sempre devem outorgá-lo a homens capazes, fiéis e piedosos até o segundo advento de Cristo. Porquanto é conclusão ilógica dizer-se: "Todos os que não receberam diretamente do Senhor o ofício espiritual [o ofício pastoral], mas por intermédio da congregação, receberam-no de homens e são, por conseguinte, servos de homens." (c. *Christl. Dogmatik*, III, 508-512; também *Lehre und Wehre,* 1870, p.161ss, 174; 1855. p.1ss)

4. O Ministério Público é Necessário?

Embora o ministério público (o ofício pastoral), outorgado de modo mediato aos pastores por intermédio da congregação, seja instituição divina,

não é absolutamente necessário. Todos os crentes, na qualidade de sacerdotes espirituais, estão obrigados por mandamento divino a pregar o Evangelho (1 Pe 2.9) e a ensinar e exortar um ao outro com salmos, hinos e cânticos espirituais. (Cl 3.16) Já Lutero chama a atenção para o fato de que "o mundo poderá tornar-se tão extremamente epicureu que, sobre toda a face da terra, não haverá qualquer ministério público, mas que o Evangelho só será conservado nos lares [cristãos] pelos pais [cristãos]". (S. L., VI, 938) Ainda pelo estudo da Bíblia por parte de crentes individuais, a Igreja de Cristo na terra se conservará e alastrará.

Daí, não se deve, como bem diz o Dr. Walther (*Kirche und Amt*, p.195), considerar o ofício pastoral (*Pfarramt*) uma espécie de meio da graça, que seria absolutamente necessário para a salvação dos homens, de maneira a ninguém poder adquirir a fé e receber a remissão dos pecados sem os serviços de um pastor ordenado. Essa necessidade absoluta refere-se apenas ao emprego da Palavra de Deus e, em particular, à que diz respeito ao Evangelho de Cristo, sem o qual ninguém pode se salvar.

Os entusiastas, que negam a necessidade de pregar-se o Evangelho, sob a alegação de que é a "palavra interna" (*Verbum internum*) que salva, rejeitam o ensinamento claro da Escritura acerca dos meios da graça e fundamentam a sua doutrina em suas especulações. Lutero: "Devemos nisto permanecer firmemente que Deus a ninguém dá o seu Espírito ou sua graça a não ser por meio da precedente palavra exterior ou com ela. Isto para nos resguardarmos dos entusiastas, isto é, espíritos que se jactam de possuir o Espírito *sem* a palavra e *antes* da mesma." (*Os Artigos de Esmalcalde*, Parte III, Art. 3. *Triglotta*, p.495)

Ainda assim, embora o ministério público não seja absolutamente necessário, não deve ser desprezado. O desprezo sucede: a) quando os cristãos se recusam a ir à igreja sob a alegação de que lêem a Bíblia em casa (Lc 1016; Hb 10.23-25) (cf. Lutero, S. L., III, 1736); ou b) quando ministros chamados e ordenados negligenciam seu ofício sagrado com a desculpa de que o seu rebanho não precisa ser nutrido, visto que, sendo sacerdotes espirituais, podem cuidar de si mesmos (cf. Ez 3.17ss; 2 Tm 4.2ss; 1 Tm 4.13ss; Fp 2.21; também Lutero, S. L., X, 5); ou c) quando igrejas recusam manter educandários em que se preparam os ministros e professores cristãos para o sagrado ofício. (S. L., X, 417. 458ss) O menosprezo ao ministério público é comumente motivado pelo menosprezo a Cristo e ao seu bendito Evangelho. (Mt 10.22; 24.9; Jo 17.14)

5. O Chamado ao Minstério
(De Vocationa Ministeriali)

Com respeito à necessidade do chamado ministerial, declara a *Confissão de Augsburgo* (Art. XIV): "que ninguém deve publicamente ensinar na Igreja ou administrar os sacramentos, a menos que seja legitimamente chamado."

Hollaz explica o que se entende por chamado ministerial da seguinte maneira: "Entende-se aqui por chamado divino a designação de certa pessoa idônea para o ministério da Igreja, com direito de ensinar em público, administrar os sacramentos e exercer a disciplina eclesiástica, designação feita por Deus, quer sozinho, quer com o auxílio interferente de homens." (*Doctr. Theol.*, p.607)

Nossos dogmáticos distinguiram corretamente o chamado imediato do mediato (*vocatio immediata, vocatio mediata*). Essa distinção, feita também por Lutero (S. L., XI, 1910ss), é escriturística; pois as Sagradas Escrituras demonstram que mesmo os profetas e apóstolos (inclusive Paulo) jamais pregaram sem chamado de Deus. (Êx 3.10; Is 6.8,9; 40.6-9; Jr 1.2-10; Mc 16.15; Mt 28.19,20; Jo 20.21-23; At 22.21; Gl 1.1; Ef 1.1; Cl 1.1; etc.)

Imediato é o chamado divino feito "sem qualquer ajuda *judicial* (*arbitraria*) interferente de outros homens". (Baier) Tal qual diz Hollaz corretamente, "atualmente não se esperará chamado imediato na Igreja".

O chamado mediato não é menos divino que o imediato. A diferença entre ambos, segundo esclarece Gerhard, consiste apenas em que o chamado mediato se efetua "pelos meios ordinários" (*per vocationem ecclesiae*), designados por Deus para esse fim, enquanto que o chamado imediato procede diretamente de Deus.

Gerhard estabelece o caráter divino do chamado mediante os seguintes fatos: a) É atribuído a Deus como seu autor. (1 Co 12.28; Ef 4.11) b) Baseia-se em autoridade apostólica. (At 14.23; 20.28; 1 Tm 4.14; 3.1,2; 5.21; 2 Tm. 1.6; 2.2; Cl 4.17) c) É confirmado pelas promessas graciosas de Deus. (1 Tm 4.16; 2 Co 3.16; Ef 4.11,12)

O caráter divino do chamado mediato está amplamente comprovado pelo fato de as Sagradas Escrituras dizerem acerca dos presbíteros ou bispos, que foram chamados de modo mediato: "O Espírito Santo vos constituiu bispos." (At 20.28) O fato de o chamado mediato ser também verdadeiramente divino é da maior importância tanto para os próprios ministros como para aqueles a quem servem. (1 Co 4.1; Lc 10.16; 1 Pe 5.2,3; Jr 23.21; Hb. 5.4; Tg 3.1)

Uma vez que o chamado mediato é expedido por pessoas (a Igreja), cabe-nos considerar, também, a questão sobre quem são as pessoas por cujo intermédio Deus chama os seus ministros. Os romanistas alegam que unicamente o *papa* tem autoridade para criar bispos e seus assistentes. Os episcopais ensinam que a ordenação feita pelo *bispo* outorga a mais alta ordem. Os luteranos romanizanes ensinam que os ministros cristãos devem sua autoridade pastoral ao "estado do ministério" (*der geistliche Stand*), passível de autopropagação. Em outros casos, príncipes ou corpos administrativos na Igreja reclamaram o direito de chamar e ordenar ministros.

As Sagradas Escrituras, no entanto, atribuem esse poder de chamar a todos os verdadeiros crentes, visto que Cristo confiou o ofício das chaves aos mesmos. (Mt 18.17; 1 Co 5.4,13; 3.21) O grande comissionamento de Cristo (Mt 28.19,20) não se destinava apenas aos apóstolos, mas a todos os cristãos, pois Cristo declara expressamente: "Eis que estou convosco todos os dias até à consumação do século." Em virtude do seu sacerdócio espiritual, todos os crentes possuem o direito inerente de pregar o Evangelho e administrar os sacramentos "até à consumação dos séculos". Uma vez, pois, que todos os crentes fiéis são depositários dos meios da graça, é privilégio deles chamar pastores ou ministros que, em seu nome, apliquem publicamente os meios da graça. cf. Lutero: "Que se elejam alguns dentre a multidão, tal sucede pela razão de que os mesmos, na qualidade de representantes da congregação, devem administrar e exercer o ofício [o ofício ministerial], o qual *todos possuem*." (S. L., IX, 1174)

Contudo, embora a comunhão de todos os crentes constitua a Igreja universal, não é à *ecclesia universalis,* em si, que Cristo deu o poder de chamar e ordenar ministros, mas, pelo contrário, às igrejas locais (*ecclesia particulares*), conforme se deduz de Mt 18.17-20; 1 Co 5.13; etc. Diz com razão o *Tratado sobre o Poder e o Primado do Papa* (§ 67-69): "Pois onde quer que esteja a Igreja, aí existe o direito de administrar o Evangelho. Razão por que é necessário que a Igreja retenha o direito de chamar, eleger e ordenar ministros." (cf. ainda Lutero, S. L., XVII, 1074ss)

Pessoas individualmente ou corpos representativos podem chamar ministros para outros, porém apenas se eles, diretamente ou por consentimento, *tacito consensu*, receberem autorização para fazê-lo, daqueles que possuem originalmente o direito de chamar, *principaliter et immediate*, isto é, das igrejas locais.

Foram feitas várias objeções contra o direito exclusivo das congregações locais de chamar os seus ministros, das quais podemos anotar as seguintes:

a. *Não foram as igrejas locais, mas os apóstolos (Paulo, Barnabé, Tito) que "constituíram presbíteros em cada cidade".* (Tt 1.5; At 14.23) Responde Lutero a essa objeção (S. L., XIX, 347): "Embora Paulo ordene a Tito que eleja sacerdotes, não segue daí que Tito o tenha feito sozinho, arbitrariamente, mas que, a exemplo dos apóstolos, os instalou mediante votação do povo. Do contrário, as palavras de Paulo colidiriam com o exemplo dos apóstolos."

Há razões ponderáveis para se crer e aceitar a explanação de Lutero. Em primeiro lugar, o mesmo texto (At 14.23) sugere o chamado de presbíteros por meio de voto popular (*cheirotoneesantes, não constituebant*) (Vulgata), mas, pelo contrário, *"stimmwählen"* (Meyer), havendo-os eleito por aclamação. Em segundo lugar, era costume generalizado dos apóstolos (At 6.2-6) fazer toda a

multidão (*pan to pleethos*) eleger os ministros das igrejas por voto popular. (Estêvão, Filipe, etc., At 6.5) Por esse motivo, concluímos corretamente que o verbo *cheirotoneoo* (estender a mão para a frente, eleger por levantamento das mãos, "*durch Aufheben der Hand abstimmen*") tem esse sentido especial tanto em At 14.23 como em 2 Co 8.19 ("o irmão foi também escolhido pelas igrejas: *cheirotoneetheis hypó toon ekkleesioon*). Os apóstolos, por conseguinte, não ordenaram presbíteros arbitrariamente, apenas por sua autoridade apostólica (*Loehe*), mas com o consentimento expresso e mediante cooperação ativa das igrejas locais.

b. Não foram as igrejas locais, mas Pedro quem recebeu o ofício das chaves. (Mt 16.18,19) Esta objeção não procede, visto que Pedro, naquela ocasião, não entrou em consideração como apóstolo ou chefe dos apóstolos (*primus inter pares*), mas unicamente como crente seguidor de Cristo, que deu profissão da verdade divina. (cf. Mt 16.17) A pedra (*petra*) sobre a qual Cristo construiu sua Igreja não é a pessoa de Pedro (*Petros*), mas a confissão que Pedro fez como quem cria em Cristo.

Lutero assim escreve: "Todos os cristãos são pedros em virtude da confissão que Pedro faz aqui, a qual é a pedra sobre que se acham edificados Pedro e todos os pedros." (Nota marginal a Mt 16.18) As "chaves do reino dos céus" são os meios da graça, particularmente o Evangelho, que Cristo confiou a todos os crentes. (1 Pe 2.9) E Chemnitz diz (*Examen*, 1667, p.223): "Lutero ensinou da Palavra de Deus que Cristo deu e recomendou as chaves, isto é, o ministério da Palavra e dos sacramentos, a toda a Igreja." Por isso, todos os crentes são depositários dos meios da graça e possuem as chaves do Reino dos céus.

c. As Confissões Luteranas ensinam que o ministério público decorre diretamente do ofício apostólico. Respondemos a isso que, bem compreendida, a afirmação é correta; pois, embora os ministros cristãos não sejam apóstolos no sentido em que foram os doze eleitos (e Paulo), que, por divina inspiração, foram mestres infalíveis da Palavra de Deus quer como pregadores, quer como escritores do cânone do Novo Testamento, ainda assim o seu ofício, no que se refere ao seu conteúdo e à sua eficácia, é precisamente o mesmo que foi o dos apóstolos. Os ministros cristãos de hoje pregam a mesma Palavra de Deus e administram os mesmos sacramentos que os apóstolos. Esses meios da graça por eles empregados são precisamente tão eficazes hoje como quando foram empregados pelos doze.

Não se trata de uma "construção dogmática", mas do ensinamento expresso da Escritura Sagrada, pois, quando Cristo ordenou aos seus discípulos que pregassem o Evangelho e administrassem os sacramentos (Mt 28.20; Mc

16.15,16), especificou expressamente que o ministério da Palavra deveria continuar "até à consumação do século". Bem compreendido, vale dizer, excluindo-se todos os erros romanistas e episcopais sobre este ponto (sucessão apostólica) bem como as falsas noções dos luteranos romanizantes (Loehe, Vilmar, Muenchmeyer, etc.), podemos dizer que o ministério público de hoje é continuação do ministério dos apóstolos.

Podemos acrescentar que os próprios apóstolos consideraram seus colegas ministros não-apostólicos, os presbíteros e bispos que com eles serviam às várias igrejas, iguais em categoria e ofício. (1 Co 4.1ss; 1 Pe 5.1ss [lit.]: "Rogo, pois, aos presbíteros (*presbyterous*) que há entre vós, eu, presbítero como eles (*synpresbyteros*)."

Ainda que isso seja verdade, também é verdade que as nossas Confissões, em acordo com a Escritura Sagrada (Mt 18.17-20; 1 Co 5.13; Rm 16.17; 1 Pe 2.9), ensinam expressamente que o ofício das chaves pertence a toda a Igreja e que os ministros cristãos possuem o seu ofício por virtude do chamado de suas igrejas. Diz o *Tratado sobre o Poder e o Primado do Papa*, 67-69: "Pois onde quer que esteja a Igreja, aí existe o direito de administrar o Evangelho. Razão por que é necessário que a Igreja retenha o poder de chamar, eleger e ordenar ministros. Esse direito é dom propriamente (86) dado à Igreja e que nenhuma autoridade humana pode arrebatar à Igreja... Por conseguinte, onde há Igreja verdadeira, aí necessariamente existe o direito de elegrer e ordenar ministros... Para cá pertencem as sentenças de Cristo que atestam haverem as chaves sido dadas à Igreja, não apenas a certas pessoas: "Onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, etc". (Mt 18.20) Por último, também a sentença de Pedro confirma isso: "Vós sois sacerdócio real." (92) Palavras essas pertinentes à Igreja verdadeira, a qual, já que somente ela tem o sacerdócio, por certo que possui o direito de poder eleger e ordenar ministros." Assim, enquanto todos os ministros cristãos devidamente chamados são co-presbíteros" (*synpresbyteroi*) dos bem-aventurados apóstolos (2 Jo 1; 3 Jo 1; 1 Co 3.5-9), não são presbíteros e bispos (ministros, pastores) por "sucessão apostólica" alguma nem por nenhuma "autopropagação do estado clerical", mas unicamente por virtude do chamado que receberam de suas igrejas. Apenas o chamado divino que lhes foi expedido de modo mediato pela congregação local é que faz deles "co-presbíteros" dos apóstolos.

6. Da Ordenação

A ordenação de ministros chamados não é instituição ou ordenação divina, mas um ritual eclesiástico; pois, embora mencionada (At 14.23), não é ordenada na Escritura. Por isso, classificamos acertadamente a ordenação como adiáforo e afirmamos, com razão, que não é a ordenação, mas o chamado que torna a pessoa ministro.

Lutero escreve (S. L., XVII, 114): "A imposição das mãos que abençoam vem confirmá-lo e atestá-lo, tal como o notário e as testemunhas atestam em assunto secular, e tal como o pastor, que abençoa o noivo, confirma o seu matrimônio ou atesta que já antes se aceitaram reciprocamente e participaram publicamente."

Também o *Tratado sobre o Poder e o Primado do Papa* declarara que a ordenação é apenas ratificação pública do chamado. Dizem (70): "Pois que antigamente o povo elegia os pastores e os bispos. Depois vinha um bispo dessa Igreja ou de uma vizinha, o qual, pela imposição das mãos, confirmava o eleito, e a ordenação outra coisa não foi senão essa aprovação."

Por esse motivo, a Igreja Luterana confessional não pratica a chamada *ordenação absoluta*, isto é, a ordenação de uma pessoa que ainda não tenha recebido chamado, uma vez que isso pode causar uma falsa impressão de que, pela ordenação, a pessoa ordenada esteja sendo admitida a um "estado espiritual"(*in einen geistlichen Stand aufgenommen*) e feita um sacerdote consagrado, que seria elegível para um chamado de uma congregação exatamente por causa de virtudes especiais conferidas a ela pela ordenação. (cf. Walther, *Pastorale*, p.65)

Não é preciso que se diga que também o direito de ordenação é um direito de que estão originalmente investidas as igrejas locais, conforme o declaram *Os Artigos de Esmalcalde*: "Pois onde quer que esteja a igreja, [...] é necessário que a igreja retenha o direito de chamar, eleger e ordenar ministros."

De acordo com a doutrina católico-romana, só são ministros (sacerdotes) cristãos os que são ordenados por bispos criados pelo papa, enquanto que são ladrões e assassinos os pastores chamados e ordenados por congregações cristãs. (Concílio de Trento, Sess. XXIII, Cân. 4) Do ponto de vista do papa, essa doutrina anticristã é perfeitamente compreensível; pois, de acordo com o ensinamento papista, o "sacramento" da ordenação confere, *ex opere operato*, o Espírito Santo à pessoa ordenada e imprime-lhe um "caráter indelével" (*character indelebilis*), que o transforma em sacerdote para sempre, mesmo que, em virtude de pecados grosseiros, se torne indigno do sagrado ofício.

Isso, porém, não é tudo. Por ordenação, o sacerdote, segundo a doutrina católico-romana, recebe ainda o poder sobrenatural de transubstanciar o pão e vinho na Santa Ceia em corpo e sangue de Cristo e de apresentá-lo em sacrifício pelos pecados dos vivos e dos mortos. (Concílio de Trento, de Sacram. Ord., Cânns. 1-8) É tão grande poder que nem mesmo os santos anjos ou os maiores santos se têm como possuidores dele. Na verdade, esse poder é superior mesmo ao da natureza humana de Cristo que, segundo alegam, tem de obedecer à ordem do sacerdote, sempre que lhe diga que apareça na terra para ser sacrificada pelos pecados dos vivos e dos mortos. A doutrina papista da ordenação e da missa compreende, pois, afronta a Cristo e à sua santa Palavra.

Embora os episcopais não reconheçam o papa como vigário de Cristo na terra, ainda ensinam que a ordenação é o único meio pelo qual se pode transmitir a sucessão apostólica e, com ela, o ministério genuíno.

Por último, também os luteranos romanizantes, que consideram o ministério um "estado espiritual especial" (*ein besonderer geistlicher Stand*), passível de autopropagação, transformam o rito eclesiástico da ordenação em instituição ou determinação divina. Esses luteranos romanizantes negam, de modo enfático, que o ministro cristão recebe o seu ofício mediante o chamado da congregação, muito embora essa doutrina seja claramente ensinada na Escritura.

7. O Ministério Cristão não Constitui um Estado Espiritual

Chamamos a atenção para o fato de que também Lutero, em acomodação ao *usus loquendi*, vez que outra fala dos ministros, isto é, dos que "servem em ofícios eclesiásticos" (S. L., X, 423ss), como de "sacerdotes", de "espirituais" (*Geistliche*), de um "estado espiritual", etc. Todavia, declara que o emprego desses termos não só não tem fundamento na Escritura Sagrada, como também é enganoso, visto que, em acordo com as Sagradas Escrituras, todos os cristãos são "ungidos" (1 Jo 2.27), "espirituais" (Gl 6.1), "casa espiritual" e "sacerdócio espiritual". (1 Pe 2.5,9) *"Alle Christen sind wahrhaft heistlichen Stands, und ist unter ihnen kein Unterschied denn des Amnts halber allein."* ("Todos os cristãos realmente pertencem ao estado espiritual, e não há entre os mesmos diferença alguma além da que se refere unicamente ao ofício.")

Lutero, além disso, declara que o Espírito Santo no Novo Testamento tem o cuidado de evitar a aplicação do nome sacerdote (*sacerdos*) aos apóstolos ou aos seus cooperadores, enquanto que aplica o termo a todos os cristãos batizados. Diz ele (S. L., XIX, 1260): "Nenhum dentre nós [re] nasce no Batismo apóstolo, pregador, professor, pastor, mas todos igualmente nascemos sacerdotes e padres; por isso, tomam-se desses nascidos padres e se os chama e elege para esses ofícios, os quais devem exercer tal ofício por incumbência de todos nós." Desse modo, Lutero rejeita a opinião errônea de que os ministros ou pastores constituam um "estado espiritual".

A posição de Lutero está em estrita conformidade com o ensino das Sagradas Escrituras, porque a Escritura não descreve os presbíteros e bispos como "espirituais" de preferência a outros, mas como ministros (servos) dos crentes (*ministrantes inter Christianos*). (2 Co 4.5) É verdade que todos os pastores são também servos de Cristo e de Deus (1 Co 4.1; Tt 1.7; 2 Tm 2.24; Lc 12.42); todavia, são isso unicamente como ministros da Igreja ou porque a Igreja os chamou para "ministros de Cristo e despenseiros dos mistérios de Deus".

Lutero escreve sobre isso (S. L., X, 1590): "Paulo diz-se também *servum*, isto é, servo; também mais de uma vez declara: *'Servio in Evangelio'*, sirvo no evangelho. Ele o faz, não para em toda a parte estabelecer um estado ou uma

ordem, um direito ou certa dignidade, como quer a nossa gente, mas unicamente para enaltecer o ofício e a obra e fazer que o direito e a dignidade do sacerdócio continuem na congregação".

Semelhantemente diz o Dr. Walther (*Kirche und Amt*, p.221): "O ministério da pregação não constitui um estado especial, mais santo, formando contraste com o cristianismo comum, como o sacerdócio levítico, mas um ofício de serviços."

Por esse motivo, as igrejas também têm o direito e o dever de *vigiar no ministério* dos seus pastores e professores (Cl 4.17) e demiti-los no caso de se recusarem a pregar a Palavra de Deus em sua verdade e pureza e ornamentá-la com uma vida santa. (Cl 4.17; Jo 10.5; Mt 7.5; Rm 16.17,18). (cf. Lutero, S. L., X, 1591)

Os ministros conservam o seu ofício apenas enquanto exercem as funções do ministério público que receberam mediante o chamado.

Ao descrever a maneira em que os ministros chamados recebem da congregação o seu ofício divino, nossos dogmáticos empregaram o verbo *transmitir* (*übertragen, demandare, deferre, comittere*). Disseram: "Pelo chamado, a congregação cristã transmite o ministério público a pessoas habilitadas."

Não se deve condenar o termo como reprovável; pois exprime a verdade bíblica de que a congregação é a "fonte de todo o poder da Igreja" (Hase: "*der Quell aller Kirchengewalt*"), em virtude do ofício das chaves que Cristo deu à sua Igreja, e que os pastores exercem o ministério público unicamente em nome e por autorização da congregação. Os que se opõem ao termo têm razões para se examinar para ver se concordam plenamente com a doutrina bíblica do ofício das chaves. (cf. *Christl. Dogmatik*, III, 522ss)

Com respeito ao poder que os pastores cristãos possuem em virtude do seu chamado, dizem nossos dogmáticos que todo poder que têm na qualidade de ministros é-lhes transmitido ou delegado pela congregação, de modo que a sua jurisdição é limitada pelo chamado.

O poder do ministério (*potestas ministerialis*) compreende a) o poder de pregar o Evangelho e administrar os sacramentos (*potestas ordinis*) e b) o de remitir e reter pecados (*potestas clavium, potestas iurisdictionis*).

O pastor não deve administrar o poder de excomunhão, não o deve sem a congregação. (Mt 18.17,18; 1 Co 5.13) É função do pastor guiar devidamente a congregação no julgamento de cada caso e, se o pecador submetido à disciplina se revela impenitente, deve tornar isso público e, como servo da Igreja, declarar publicamente o que a congregação decidiu fazer. (1 Co 5.1-7,13)

No entanto, se o pecador se arrepende, é dever do pastor insistir para que a congregação lhe perdoe (2 Co 2.6-11) e, em seguida, declarar

publicamente a absolvição da congregação. A excomunhão que o ministro executa contrariamente à Palavra de Deus e sem a congregação, Lutero a chama "excomunhão de mentira". (cf. S. L., XIX, 950ss)

8. O Poder do Ministério Público

Considerando que o ofício pastoral é o ministério da *Palavra divina* (*ministerium Verbi et sacramentorum, Gnadenmittelamt, potestas clavium*), todos os crentes devem obedecer aos seus pastores do modo como obedecem ao próprio Deus. (Hb 13.17; Lc 10.16) Assim, enquanto os pastores são legítimos ministros da Palavra, sua autoridade (*potestas*) é tão grande quanto a da Palavra de Deus. Todavia, a partir do momento em que vão além da Palavra de Deus e ensinam mandamentos humanos, já nenhuma autoridade têm, e os seus ouvintes devem recusar-lhes obediência por motivos de consciência. (Mt 23.8; Rm 16.17)

Adiáforo (*res mediae*), isto é, coisas que não são ordenadas nem proibidas pela Palavra de Deus, não deve ser decretado pelo pastor, mas por toda a congregação com mútuo consentimento (*per mutuum consensum*).

Contrariamente à alegação dos papistas de que os leigos devem obedecer aos seus sacerdotes *em todas as coisas*, a *Apologia* declara corretamente (Art. XXVIII, 19. 20): "[...] outra palavra do céu: 'Quem vos der ouvidos, ouve-me a mim' não pode ser entendido como referindo-se a tradições. Pois Cristo exige que ensinem de feição que ele mesmo seja ouvido, porquanto diz: 'ouve-me a mim'. Quer, portanto, que seja ouvida sua própria voz, sua própria Palavra, mas não tradições humanas. De sorte que uma palavra que nos favorece muito especialmente e contém a mais importante doutrina e consolação é pervertida por aqueles asnos, que a entendem como referindo-se a coisas desimportantíssimas: às distinções de comidas, vestes e quejandas.

Também citam esta passagem: 'Obedecei aos vossos cabeças.' (1160) Essa passagem requer obediência ao Evangelho. Pois não estabelece um domínio para os bispos à parte do Evangelho. Não devem os bispos estabelecer tradições contrárias ao Evangelho, ou interpretar suas tradições contrariamente ao Evangelho. Quando fazem isso, é proibido obedecer-lhes, segundo o texto: 'Se alguém prega outro Evangelho, seja anátema.'" (1161)

De modo que o ministro não dispõe de nenhum poder ou jurisdição (*iure divino*) fora do seu chamado e ofício. Sua autoridade limita-se à *potestas clavium* (ao ofício das chaves, *Schlüsselgewalt*).

9. A Relação dos Ministros Cristãos entre si

Por causa das diferentes categorias e ordens que o papado criou contrariamente à Palavra de Deus (a hierarquia católico-romana), faz-se

necessário dar ênfase à verdade escriturística de que os ministros cristãos são iguais em categoria e dignidade. (Mt 23.8; 1 Pe 5.1) Assim como os pastores cristãos não têm poder sobre as suas congregações além do que Deus lhes conferiu na qualidade de ministros da Palavra, também, por direito divino, (*iure divino*) não têm poder algum sobre os seus co-ministros. Todas as categorias que existem na Igreja são exclusivamente de direito humano (*iure humano*).

Sobre esse ponto escreve Lutero: "Nem o papa é superior aos bispos, nem o bispo é superior aos presbíteros, por divino direito." Essa é doutrina bíblica legítima.

À imitação dos romanistas, também os episcopais e outras corporações protestantes romanizantes perverteram a doutrina bíblica concernente à igualdade entre os ministros cristãos.

Quanto aos termos *presbíteros* (*presbyteroi*) e bispos (*episkopoi*), a Escritura não faz diferença alguma, porém chama as mesmas pessoas por ambos os nomes. (At 20.17,28; Tt 1.5, 7)

A proibição de Paulo aos cristãos que não se façam servos as pessoas (1 Co 7.23) aplica-se também a toda tentativa de estabelecer-se autoridade humana (*Menschenknechtschaft*) na Igreja por inauguração de hierarquia. (cf. *Christl. Dogmatik*, III, 524ss)

10. O Ministério Público é o Ofício Supremo na Igreja

Lutero volta sempre, em seus escritos, à idéia de que o ministério público (*Pfarramt*) é o ofício supremo da Igreja. Ele, todavia, mostra também por que se deve considerar o ofício do pastor cristão mais elevado.

É supremo por causa da *Palavra de Deus* que o ofício ensina e aplica. Lutero diz (S. L., X, 1592): "Quando se outorga a alguém o ministério da Palavra, também se lhe outorgam todos os ofícios que se exercem na Igreja pela Palavra, a saber, o poder de batizar, abençoar [administrar a Santa Ceia, X, 1576], ligar e desligar, orar, julgar ou decidir. Pois o ofício da pregação do Evangelho é o maior de todos, porquanto é o ofício apostólico genuíno, que lança as bases para todos os demais ofícios, os quais compete edificar sobre o primeiro, como sejam: os ofícios dos professores, dos profetas, dos governantes e dos que têm o dom de curar." (cf. ainda X, 1547)

Acerca dos bispos que, segundo 1 Tm 3.5, devem ter cuidado da Igreja de Deus, escreve Lutero (S. L., XII, 338): "Estes são, pois, os que devem supervisionar todos os demais ofícios a ver que os professores cuidem do seu ofício, não sejam negligentes, a ver que os diáconos repartam devidamente os bens e não sejam desleixados" Ainda (X, 1548): "Ao que se incumbe o ministério da pregação, incumbe-se o supremo ofício da cristandade: o mesmo

pode, conseqüentemente, batizar, administrar a missa [Santa Ceia] e exercer toda a cura de almas; ou então, se não quiser, pode restringir-se unicamente à pregação e deixar para outros o batizar e outros ofícios secundários (*Unterämter*), tal como fizeram Cristo e Paulo e todos os apóstolos (Atos 6)."

Assim como Lutero, também a Igreja Luterana confessional ensina que o ministério público (o ofício pastoral) é o ofício supremo na Igreja, visto que gira em torno da Palavra, que é o dom supremo de Cristo à Igreja. (cf. Dr. Walther, em torno da proposição: "O ministério da pregação - o ofício supremo na Igreja, do qual decorrem todos os demais ofícios." *Kirche und Amt*, p.342ss)

11. Do Anticristo

As Sagradas Escrituras empregam o termo *anticristo,* tanto em sentido lato, como restrito. Empregado em sentido lato, o termo designa todos os docentes que solapam a Palavra de Deus com doutrinas humanas. (1 Jo 2.18) Todos os falsos doutores devem ser considerados anticristos (*antíchristoi*, adversários de Cristo), uma vez que nosso Senhor insiste em que não se ensine, na Igreja, nenhuma doutrina além da contida nas Sagradas Escrituras. (Mt 28.20; Jo 8.31,32; 17.20; 5.39; Rm 16.17; 1 Pe 4.11; 1 Tm 6.3ss; 2 Tm 3.15-17; 2 Jo 10; Ap 22.18,19) Todos quantos desconsideram essa ordem divina são rebeldes e adversários de Deus. (Lc 11.23)

Em sentido restrito, o termo *antíchristos* designa, porém, o grande Anticristo, cuja vinda é predita em 2 Ts 2.3-12. Em Jo 2.18, faz-se cuidadosa distinção entre esse Anticristo *kat exocheen*, e os "muitos anticristos", e sua aparição figura como sinal dos últimos tempos. Nele culmina o anticristianismo. (2 Ts 2.7ss)

Visto que as Sagradas Escrituras retratam o Anticristo como o iníquo, de quem todos os crentes devem se acautelar e a quem podem, por conseguinte, conhecer (2 Ts 2.8), cumpre-nos considerar diligentemente os característicos com os quais a profecia divina o assinala. São os seguintes, segundo 2 Ts 2.3-12, estes característicos inconfundíveis:

a. *A apostasia (hee apostasia)*. Paulo demonstra claramente, em 2 Ts 2.10-12, que não se deve tomar essa apostasia em sentido político (comunismo e anarquia; o aparecimento de soberanos despóticos), conforme alguns opinaram erroneamente, mas em sentido espiritual ou religioso. A apostasia é causada pela "operação do erro", cujo resultado consiste em que os homens crêem a mentira e são condenados por sua incredulidade. É, portanto, apostasia de Cristo e de sua Palavra. (2 Ts 2.4)

b. *O "assentar-se no santuário de Deus". (2 Ts 2.4)* A grande apostasia de Cristo e do Evangelho não sucede fora, mas no seio da Igreja; pois o

"santuário de Deus" é a Igreja. (1 Co 3.16ss; 1 Tm 3.15; 2 Tm 2.20) A grande apostasia que o Anticristo ocasiona não consiste, portanto, na difusão do paganismo ou de cultos anticristãos, mas em apostasia dentro da Igreja visível. Por essa mesma razão, também se chama "o mistério da iniqüidade" (*mysteerion tees anomias*, v. 7), isto é, uma ilegalidade que se dissimula com palavras e formas piedosas. Essa ilegalidade não é apenas temporária, mas permanente; pois o Anticristo continuará assentado no santuário de Deus até a segunda vinda do Senhor. (v. 8)

c. *O opor-se e levantar-se contra tudo que se chama Deus*. O Anticristo, que está assentado no santuário de Deus, se manterá em constante oposição a Deus e à sua Palavra, reclamando para si a autoridade suprema em religião ("ostentando-se como se fosse o próprio Deus", v. 4). Sob o reinado do Anticristo, a Igreja não obedece nem a Cristo nem ao seu Evangelho, mas faz somente o que o Anticristo, com sua pretensa autoridade divina, exige. Todos quantos se acham sob o seu governo são obrigados a se submeter a ele, não a Deus.

d. *A eficácia de Satanás no Anticristo*. Embora o Anticristo não seja o próprio Satanás, o seu "aparecimento é segundo a eficácia de Satanás (*kat' energeian tou satana*, v. 9); isto é, ele se apresenta pela operação insidiosa, astuta e iníqua de Satanás e se mantém na Igreja pelo poder de Satanás; porque, com a ajuda de Satanás, está em condições de exercer "todo o poder, e sinais, e prodígios de mentira". (v. 9) O complemento da *mentira* acompanha, em nossa tradução (grego: *pseudous*), os três substantivos: *poder, sinais, prodígios*. Assim como o Anticristo ensina doutrina de mentira, também realiza obras mentirosas. Sua norma fundamenta-se, pois, em sua habilidade, operada por Satanás, para enganar as pessoas por todas as modalidades de mentira.

e. *O ser revelado e destruído o Anticristo pelo sopro da boca do Senhor* (*too pneumati tou stómatos autou*, v. 8). O Anticristo permanecerá ignorado por muitos ("mistério da iniqüidade", v. 7). Todavia, a seu tempo, será revelado e vencido pela pregação da Palavra de Deus. Isso, contudo, não significará o *fim* de seu reinado; porquanto o mesmo Senhor o "destruirá" (*katargeesei*, anulará, dará cabo dele) "pela manifestação de sua vinda". (v. 8) Vale dizer: o reinado do Anticristo continuará até o dia do juízo final.

f. *A vinda e o reinado do Anticristo são a manifestação da ira de Deus* para com todos os que "não acolheram o amor da verdade para serem salvos". (v. 10) Sua vinda traz, pois, a condenação de muitos (v. 12) e, dessa maneira, prefigura a ira condenatória de Deus no dia do juízo. (v. 3)

Nós percebemos todos esses característicos, não em enganadores individuais (Ario, Maomé) nem em tiranos individuais (Nero, Napoleão), mas no papado. No seio da Igreja exterior de Cristo, acha-se a grande apostasia (*apostasia*), a saber, a rejeição da Escritura Sagrada como única fonte e norma de fé e da doutrina central da religião cristã, o *sola fide*, "que tão só gera, nutre, edifica, mantém e defende a Igreja de Deus e sem a qual ela não pode existir ainda que por uma hora". (Lutero; S. L., XIV, 168)

Na Igreja do Anticristo, é anatematizada a doutrina da justificação pela graça mediante a fé, e os seus defensores cristãos são condenados como hereges e anticristos. (Concílio de Trento, Sess. VI, Câns. 11. 12. 20)

Além disso, o ímpio opositor de Cristo faz obras, sinais e prodígios da mentira e "com todo o engano de injustiça" e com "a operação do erro" seduz almas incontáveis para a condenação. (Gl 3.10; 5.4)

Aí, também, encontramos a maior apostasia, *dissimulada com demonstração exterior de piedade*, a mais consumada hipocrisia, encoberta pelo manto do discipulado, e o ódio mais perverso contra Cristo e seu bendito Evangelho, oculto sob os presunçosos nomes de "vigário de Cristo", "vice-regente de Cristo", etc.

Aí, no seio da Igreja Cristã, deparamos o mais crasso paganismo (o culto aos santos e às imagens, a justiça das obras) e o implacável derramamento do sangue inocente de milhares de mártires que, em verdadeira fé e zelo cristãos, se opuseram a esse paganismo anticristão.

Aí encontramos a revelação e destruição do Anticristo pelo sopro (espírito) da boca do Senhor, vale dizer, a estigmatização do papa como Anticristo pela Reforma Luterana.

Aí, por fim, deparamos aquele arrogante orgulho em face de todos os governos existentes que é característico genuíno do Anticristo, o homem do pecado e o filho da perdição, que "se levanta contra tudo que se chama Deus".

É, pois, com razão que nossas Confissões Luteranas declaram que o papa em Roma é o Anticristo. "E as notas do Anticristo claramente concordam com o reino do papa e seus membros. Pois que Paulo, em Tessalonicenses, ao descrever o Anticristo, lhe chama 'adversário de Cristo, que se exalta sobre tudo que se chama Deus ou se adora como Deus, e se assenta no templo de Deus como se fosse Deus.' (63) Fala, portanto, de alguém que reina na Igreja, não de reis gentílicos, e a ele chama 'adversário de Cristo', porque haverá de excogitar doutrina que pugne com o Evangelho e arrogar-se-á autoridade divina." (*Tratado sobre o Poder e o Primado do Papa*; *Livro de Concórdia* 352.39)

Outrossim (p.517, § 41): "Assim sendo, todos os cristãos devem acautelar-se com a maior diligência de se tornarem participantes desta ímpia doutrina, blasfemação de Deus e crueldade injusta; devem, aliás, *apartar-se*

do papa e seus membros ou adeptos como do reino do Anticristo e *amaldiçoá-lo*, conforme o ordenou: 'Acautelai-vos dos falsos profetas.' Paulo manda que se evitem e amaldiçoem esses pregadores como abominação. Lemos em 2 Co 6.14: "Não vos ponhais em jugo desigual com os incrédulos; porquanto, [...] que comunhão, da luz com as trevas? etc." (cf. também Lutero, S. L., XVII, 2191; XVIII, 1529ss)

A doutrina de nossa Confissão: *"papam esse ipsum verum antichristum"* (*Os Artigos de Esmalcalde*; *Livro de Concórdia*, p.321, § 10) tem sido negada sob a alegação de que, em 2 Ts 2.3-12, o apóstolo não estaria falando de um sistema de ensino, mas de um enganador individual. Essa objeção, todavia, não tem cabimento, visto Paulo aqui descrever o "mistério da iniqüidade" que já operava em seu tempo e que permanecerá até o fim dos séculos. (vv. 7.8)

Se os teólogos protestantes modernos deixam de reconhecer que o papa em Roma é o Anticristo, isso ocorre porque eles mesmos não compreendem quão abominável é rejeitar a Palavra de Deus como única fonte e padrão da fé e anatematizar a doutrina da justificação pela fé. Visto que o papado destrói o artigo central da fé cristã, sua adesão ao Credo Apostólico não passa de uma das muitas mentiras com as quais engana os incautos. A essas mentiras pertencem, também, as muitas "boas obras" de que se vangloria. Diz Lutero com razão (S. L., XVIII, 1530): "O papado é um reino que destrói a fé e o Evangelho."

À pergunta sobre se os papas poderiam pessoalmente crer em Cristo, dificilmente se poderá responder pela afirmativa, uma vez que todo papa é o cabeça de um culto anticristão que anatematiza oficial e permanentemente o artigo da justificação pela fé. Também os "papas piedosos" pertencem aos "prodígios da mentira" com que Satanás engana os que não amam a verdade.

Embora a doutrina acerca do Anticristo não seja ensinamento fundamental da Escritura, visto que ninguém se salva pelo fato de que reconhece o Anticristo, ainda assim não o devemos considerar de pouca importância, uma vez que Deus nos transmitiu esta verdade para ensinar e redargüir. (2 Tm 3.16) Como Paulo preveniu seus ouvintes contra o Anticristo, assim, hoje, os ministros cristãos devem prevenir os seus ouvintes contra ele. (2 Ts 2.3,5) Disso resulta que o fato de um ministro alegar que é incapaz de reconhecer o Anticristo revela fraqueza e estupidez no discernimento cristão de que, de modo nenhum, se poderá orgulhar. (2 Ts 2.13-15)

Se crentes com discernimento reconheceram no papa o Anticristo mesmo antes da Reforma (Savonarola, Huss, Wyclif), tanto mais nós o devemos fazer, visto que Deus revelou o iníquo por sua obra da Reforma, pela qual restaurou, na sua Igreja, as Sagradas Escrituras como única fonte da fé (o princípio formal da Reforma) e a justificação pela graça mediante a fé como única esperança do pecador para a salvação (o princípio material da Reforma). Lutero: *"Deus impleat vos odio Papae!"*

Da Eleição Eterna ou Predestinação
(De Electione Aeterna Sive de Praedestinatione)

A doutrina da eleição eterna tem sido tratada por nossos dogmáticos em diferentes lugares nos seus tratados de dogmática (em conexão com a doutrina da graça divina - Quenstedt, Hollaz; ou com a da salvação em Cristo - Baier). Se a doutrina da eleição é ensinada em sua verdade escriturística, não importa o lugar onde se apresenta num tratado de dogmática.

Ainda assim, visto a doutrina da eleição não ser um artigo de fé central, mas ter sido dado, precipuamente, para consolação dos crentes, e visto também que, conforme observa a *Fórmula de Concórdia* (*Epít.*, XI, 11), "Quem se ocupa assim com a vontade revelada de Deus e segue a ordem observada por São Paulo na Epístola aos Romanos, o qual primeiro orienta os homens ao arrependimento, ao conhecimento dos pecados, à fé em Cristo, à obediência a Deus, antes de falar do mistério da eterna eleição de Deus." Assim, preferimos situá-la depois da discussão das doutrinas do pecado e da graça, do arrependimento e da fé, de sorte que o estudioso possa considerá-la, tendo bem presentes todos os fatos e as consoladoras promessas do Evangelho.

1. Definição do Termo

O ensinamento central das Escrituras é a doutrina confortadora da graça de Deus em Cristo Jesus para com a humanidade caída e perdida. (Rm 3.23,24; Ef 2.8,9) O cristão deve a sua conversão, justificação, santificação e conservação na fé a essa graça divina. (2 Tm 1.9; Tt 3.7; 1 Co 15.10) É a doutrina do *sola gratia*, que a Bíblia ensina de maneira tão nítida e consoladora.

As Sagradas Escrituras acrescentam a essa doutrina a verdade confortadora que toda e qualquer bênção espiritual que Deus concede aos crentes no tempo, ele, em sua graça infinita, desde a eternidade, determinou conceder. Assim, também encontramos na Escritura a doutrina da eterna eleição.

A doutrina da eleição pode ser resumida nas palavras: A eleição é o ato eterno de Deus a respeito de todos os que se salvam, pelo qual, movido unicamente por graça e por amor de Cristo (*Praedestinatio gratuita et libera est*), Deus se propôs dotá-los, no tempo, das bênçãos espirituais da conversão, justificação e conservação para a vida eterna. Essa definição abrange todas as verdades divinas que a Escritura apresenta em conexão com a doutrina da eleição eterna.

A doutrina da eleição gravita em torno da mensagem consoladora de que Deus determinou graciosamente, desde a eternidade, toda e qualquer bênção espiritual que os santos de Deus recebem no tempo. (2 Tm 1.9; At 13.48; 2 Ts 2.13,14; 1.3-6; Rm 8.28-30)

É, portanto, à eleição eterna da graça de Deus ou ao seu gracioso propósito (*kát idian próthesin kai clarin*), sem qualquer consideração para com as obras dos crentes ("não segundo as nossas obras"), que a Escritura atribui a sua *vocação* ou *chamado*. (2 Tm 1.9) A Escritura atribui a sua fé à graciosa eleição de Deus. (At 13.48: "E creram todos os que haviam sido destinados para a vida eterna", *hosoi eesan tetagmenoi eis zooeen aioonion*). A Escritura atribui à graciosa eleição de Deus o "*alcançarem a glória* do Senhor Jesus Cristo." (2 Ts 2.13,14: "Porque Deus vos escolheu desde o princípio para a salvação", *hoti heilato hymas ho theós ap'archees eis sooteerian*). A Escritura atribui à graciosa eleição de Deus ("Assim como nos escolheu nele antes da fundação do mundo", *kathoos exeléxato heemas en autoo pro katabolees kosmou*) "toda sorte de bênção espiritual nas regiões celestiais em Cristo", com as quais Deus dota os crentes no tempo. (Ef 1.3-6) A Escritura atribui à graciosa eleição de Deus (*tois katá próthesin kleetois*) o fato confortante de que todas as coisas cooperam para o bem daqueles que amam a Deus, daqueles que são chamados, justificados e glorificados, porque Deus os predestinou (*hous de prooorisen toutous kai ekálesen*). (Rm 8.28-30)

Dessa maneira, as Sagradas Escrituras fazem todas as bênçãos espirituais da conversão, justificação, santificação e conservação, voltarem à eleição eterna da graça de Deus em Cristo Jesus. Nesta vida e na vida futura, os crentes nada recebem além do que Deus já determinou dar-lhes antes da fundação do mundo, em seu Filho amado. O fiel remanescente (*to limma*) em Israel é um "resto segundo a eleição da graça" (*kai eklogeen cháritos*). (Rm 11.5)

A fim de que ninguém duvide de que esta eleição sucede inteiramente por graça e de modo nenhum por obras, o apóstolo acrescenta: "E, se é pela graça, já não é pelas obras; do contrário, a graça já não é graça." (Rm 11.6) Realmente, demonstra que Israel, que procurava a salvação pelas obras, não a obteve; pois escreve: "O que Israel busca, isso não conseguiu; *mas a eleição o alcançou (hee de eklogee epétychen)*; e os mais foram endurecidos." (Rm 11.7)

As obras dos crentes não constituem causa meritória de sua eleição da graça; porquanto o apóstolo declara: "E ainda não eram os gêmeos nascidos [Jacó e Esaú], nem tinham praticado o bem ou o mal (para que o propósito de Deus, quanto à eleição, prevalecesse, não por obras, mas por aquele que chama - *hina hee kat'eklogeen próthesis tou theou menee, ouk ex ergoon, all'ek tou kalountos*), já fora dito a ela: O mais velho será servo do mais moço." (Rm 9.11,12)

A Escritura atribui, tão definitiva e inconfundivelmente, todas as bênçãos espirituais e celestiais dos crentes à eleição eterna de Deus em Cristo, que nenhuma dúvida pode restar com respeito a essa verdade.

A *Fórmula de Concórdia* reconhece esse fato em todo o seu teor escriturístico, ao escrever (*Epít.* XI, 5): "A predestinação ou eterna eleição de Deus, entretanto, diz respeito apenas aos piedosos, agradáveis filhos de Deus, sendo a causa da salvação deles, a qual ele também provê e ordena o que a ela pertence. Sobre ela nossa salvação se fundamenta de maneira tão firme, que "as portas do inferno não prevalecerão contra ela." (147)

É preciso, portanto, que se tenham em mente duas verdades básicas, sempre que se considere o artigo da eleição eterna da graça:

a. A eleição eterna da graça de Deus não se realizou em consideração à prevista fé final do homem (*eletio intuitu fidei finalis*), mas, pelo contrário, abrangeu esta fé conjuntamente com todo o plano da salvação (*ordo salutis, media salutis*), como seja a conversão, a justificação e a conservação final. O cristão não é, por conseguinte, eleito por causa de sua fé prevista (*ex praevisa fide finali*). Ao contrário, tornou-se crente no tempo por causa de sua eleição eterna para a salvação. A pessoa é conduzida à fé salvadora no tempo precisamente porque Deus, desde a eternidade, a elegeu graciosamente para a salvação. (At 13.48; Ef 1.3-6; Rm 8.28-30)

Assim também testifica a *Fórmula de Concórdia* (*Decl. Sól.* XI, 8): "A eterna eleição de Deus, porém, não só prevê e sabe antecedentemente a salvação dos eleitos, mas, por graciosa vontade e beneplácito de Deus em Cristo Jesus, também é causa que cria, opera, ajuda e promove a nossa salvação e tudo o que a ela pertence."

O que a *Fórmula de Concórdia* quer dizer com as palavras "a causa que cria, opera, ajuda e promove a nossa salvação e tudo o que a ela pertence", ela mesma explica mais adiante, ao dizer (*Ibid.*, 14): "A doutrina inteira do propósito, conselho, vontade e ordenação de Deus concernente à nossa redenção, vocação, justificação e salvação deve ser tomada em conjunto."

Isso, por sua vez, conforme demonstra a *Fórmula de Concórdia*, significa que "Deus ordenou em seu propósito e conselho: 1. Que a raça humana na verdade foi redimida e reconciliada com Deus por intermédio de Cristo. 2. Que esse mérito e benefícios de Cristo nos devem ser apresentados, oferecidos e distribuídos por intermédio de sua Palavra e sacramentos. 3. Que quer ser eficaz e ativo em nós com seu Espírito Santo pela Palavra e converter os corações a arrependimento verdadeiro e iluminá-los na fé verdadeira. 4. Que quer justificar e receber, graciosamente, na adoção de filhos e na herança da vida eterna, todos os que em arrependimento genuíno recebem a Cristo mediante fé verdadeira. 5. Que também quer santificar no amor os assim

justificados. 6. Que, outrossim, quer protegê-los em cruz e tentação. 7. Que também quer fortalecer e multiplicar neles a boa obra que ele começou, e preservá-los até o fim, contanto que se atenham à Palavra de Deus, orem diligentemente, permaneçam na bondade de Deus e usem com fidelidade os bens recebidos. 8. Que, finalmente, quer salvar e glorificar para sempre, na vida eterna, os que elegeu, chamou e justificou." (*Ibid.*, 14-22).

A eleição eterna da graça de Deus compreende, assim, todo o plano da salvação (*ordo salutis*) pelo qual o pecador é conduzido à fé e mantido nela até o fim. (Rm 8.28-30)

b. Com respeito à doutrina da eleição, certamente erram todos quantos rejeitam o *sola gratia* e, dessa forma, ensinam que o pecador não é salvo (é eleito e convertido) apenas pela graça, mas também por alguma boa qualidade ou dignidade dentro dele (*aliquid in homine; aliqua causa discriminis*) que Deus previu e, em virtude da qual, o elegeu (sinergismo). Erram também com respeito a essa doutrina aqueles que ensinam que a eleição eterna da graça de Deus consistiu unicamente na designação dos meios da graça (*ordinatio mediorum* - a eleição *em sentido lato*, sentido em que a empregaram os que, nessa doutrina, estão enganados).

Enquanto que a *Fórmula de Concórdia* declara claramente que a eleição eterna da graça de Deus abrange o plano da salvação (*ordo salutis; media salutis*), afirma com ênfase que a eleição eterna da graça não consistiu apenas em predestinação dos meios de salvação, mas "de toda e qualquer pessoa dos eleitos que devem ser salvos por meio de Cristo".

Diz nossa Confissão (*Ibid.*, 23): "Nesse seu conselho, propósito e ordenação, Deus não só preparou a salvação em geral, como também graciosamente considerou e elegeu para a salvação as pessoas dos eleitos - cada qual e todas - que devem ser salvas por Cristo. E também ordenou que, da maneira que acabamos de mencionar, ele quer, por sua graça, dons e operação, fazê-los chegar a isso, ajudar, promover, fortalecer e conservar."

Dizemos, por isso com razão, que a eleição eterna da graça de Deus é predestinação de pessoas que devem ser salvas mediante a fé, pelos meios da graça. (1 Pe 1.1: *eklektois parepideemois*)

Sumariando todos os pontos de importância que possam ser considerados sob o título "Definição do Termo", podemos dizer: A eleição da graça é eleição de pessoas (*Personenwahl*), não eleição dos meios da salvação (*ordinatio mediorum*). Também não é ordenação da *ordo salutis* ou divino decreto de que todos quantos perseverem na fé até o fim serão salvos. (Ef 1.4; 2 Ts 2.13; Mt 24.24) A eleição não é de caráter geral (*erro de Huber*), mas particular. (Ef 1.4; Mt 20.16) É eleição de indivíduos (*Einzelwahl*), o que é preciso se manter contra todos quantos ensinam que a eleição não diz respeito a pessoas

individuais, mas à Igreja em geral. (Ef 1.4) Não compreende os crentes temporários, mas apenas os que efetivamente obtêm a salvação eterna. (Mt 24.24; Rm 8.28-30)

2. Como os Crentes Devem Considerar a sua Eleição

A *Fórmula de Concórdia* insiste em que todos os crentes "pensar ou falar *correta e proveitosamente* da eterna eleição ou *predestinação* e ordenação dos filhos de Deus para a vida eterna (*Ibid.*, 13); pois, "se alguém apresenta a doutrina da graciosa eleição de Deus de modo que *cristãos perturbados não se possam consolar nela*, sendo, ao contrário, *levados por ela ao desespero*, ou de feição que os *impenitentes sejam fortalecidos em sua voluntariosidade*, então é indubitavelmente certo e verdadeiro que aquela doutrina não está sendo praticada segundo *a palavra e vontade de Deus*, porém consoante a razão e a instigação do abominável diabo." (*Ibid.*, 91)

Visto que Satanás deseja induzir as almas ao desespero ou à segurança carnal também mediante falsa aplicação da doutrina da graciosa eleição de Deus, a *Fórmula de Concórdia* faz a todos os crentes esta advertência: "Devemos acostumar-nos a não especular em torno da nua, secreta, oculta e inescrutável presciência de Deus, senão que devemos meditar o conselho, propósito e preordenação de Deus em Cristo Jesus, que é o genuíno e verdadeiro livro da vida." (*Ibid.*, 13)

O próprio Lutero queixa-se de que a doutrina da eleição eterna o encheu de terror, enquanto teve idéia incorreta e inútil acerca da mesma. (S. L., II, 182) Posteriormente, contudo, depois de aprender a compreender o Evangelho da livre graça de Deus em Cristo Jesus, a doutrina da eleição proporcionou-lhe consolo permanente.

De que ponto de vista devem, pois, os crentes considerar a eleição? De um cuidadoso estudo de todas as passagens afins depreende-se claramente que os santos apóstolos são coerentes no emprego da doutrina da eleição com a finalidade distinta de confortar os crentes. Na maneira em que apresentam essa doutrina, ela nunca aterroriza, mas sempre anima e consola.

Realmente, a doutrina da eleição eterna é empregada por eles para despertar alegria suprema e sinceras ações de graça nos seus ouvintes. (Ef 1.3: "*Bendito o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo.*" Rm 8.28-30: "*Todas as coisas cooperam para o bem* daqueles [...] que são chamados *segundo o seu propósito.*" 1 Pe 1.2-3: "*Eleitos* segundo a presciência de Deus Pai. [...] *Graça e paz* vos sejam multiplicadas. *Bendito o Deus e Pai* de nosso Senhor Jesus Cristo", etc.)

Aprendemos, pois, do exposto acima, como devemos considerar a nossa eleição de maneira apropriada e para nosso conforto. As Sagradas Escrituras declaram claramente que Deus nos elegeu "*por meio de Jesus Cristo*" (Ef 1.3-6)

para a salvação "*em santificação do Espírito*, para a *obediência e a aspersão do sangue* de Jesus Cristo." (1 Pe 1.2, etc.)

Em outras palavras, bem como diz a *Fórmula de Concórdia* acertadamente, não devemos especular em torno da nua, secreta, oculta e inescrutável presciência de Deus, mas considerar nossa eleição *em Cristo Jesus, que é o genuíno e verdadeiro livro da vida*. Contudo: "Esse Cristo chama a si todos os pecadores e lhes promete refrigério. Seriamente quer que todos os homens venham a ele e permitam se lhes ajude. A eles se oferece na Palavra e quer que a ouçam e não fechem os ouvidos ou a desprezem. Além disso, promete o poder e a operação do Espírito Santo, assistência divina [para perseverança e vida eterna]." (*Epít.* XI, 8)

Em primeiro lugar, devem aceitar o glorioso convite evangélico de Cristo a que venham a ele e sejam salvos. (Mt 11.28; Jo 6.35-37; 10.27-29) Devem confiar em Cristo e crer sinceramente que, em virtude do seu sangue derramado no Calvário, perdoará todos os seus pecados e os receberá na vida eterna. (Gl 2.20; 1 Tm 4.18; 1.12; 1 Tm 2.4-6)

Em segundo lugar, da cruz do Calvário, que garante perene salvação a cada um que crê em Cristo, os cristãos devem dirigir a sua atenção para a graça de Deus que, antes da fundação do mundo, planejou perfeita redenção para todo o mundo e, por conseguinte, certíssima salvação no bendito Redentor *para cada pecador perdido e condenado (gratia universalis)*. (Ef 1.3-6; 1 Tm 2.4; Rm 8.28-30; 2 Ts 2.13; 1 Pe 1.2-5)

Do modo como os cristãos crêem firmemente que *se salvam por Cristo*, devem também crer que são *eleitos de Deus em Cristo Jesus*, pois a Escritura assim fala de modo conseqüente: "Porque Deus *vos* escolheu desde o princípio para a salvação" (2 Ts 2.13); "Como *nos* escolheu nele." (Ef 1.4, etc.)

Os cristãos devem, portanto, crer com certeza que são os santos de Deus eleitos em Cristo Jesus.

É precisamente isso que a *Fórmula de Concórdia* quer dizer quando escreve (*Epít.* XI, 7): "Mas a Palavra de Deus nos conduz a Cristo, que é o 'Livro da Vida', no qual estão inscritos e eleitos todos os que devem ser eternamente salvos." Enquanto os crentes vêem a sua eleição em Cristo Jesus por esse aspecto, isso será motivo de grande alegria e fonte de verdadeiro conforto.

Por outro lado, se os cristãos vêem a sua eleição do ponto de vista da razão (*ex rationis nostrae sententia; ex ulla aliqua externa specie*) ou do ponto de vista da inescrutável vontade oculta de Deus (*ex arcano consilio Dei*), são levados ao desespero ou, então, a uma vida sensual. *A Fórmula de Concórdia* escreve sobre isso (*Epít.* XI, 9): "Não devemos, por isso, julgar dessa nossa eleição para a vida eterna nem na base da razão, nem com fundamento na lei de Deus, que nos conduzem a uma vida estabanada, dissoluta, sensual, ou

ao desespero e despertam pensamentos perniciosos no coração dos homens. Enquanto seguem a sua razão, dificilmente podem esquivar-se de pensar consigo mesmos: Se Deus me elegeu para a salvação, não posso ser condenado, faça eu lá o que fizer. E por outro: Se não sou eleito para a vida eterna, de nada me vale o bem que faço; é tudo em vão."

Ao mesmo tempo em que a *Fórmula de Concórdia* condena o modo de julgar a eleição do ponto de vista da razão, também condena o que chama "perscrutar o abismo da oculta presciência de Deus". (*Decl. Sól.*, XI, 33) Os cristãos procuram sondar o abismo da presciência oculta de Deus, quando fazem a pergunta muito imprópria: "Se Deus me elegeu para a salvação, ou, se elegeu alguns poucos, por que não elegeu logo todos?" (*Cur alii prae aliis, cur alii, alii non?*) A mesma pergunta foi feita a Cristo pelos seus discípulos ao inquirir um deles: "Senhor, são poucos os que são salvos?" Que essa interrogação constituía uma das muitas perguntas impróprias que até mesmo os crentes fazem em sua ignorância, Cristo demonstrou, respondendo ao discípulo curioso: "Esforçai-vos por entrar pela porta estreita, pois eu vos digo que muitos procurarão entrar e não poderão." (Lc 13.23,24)

Para compreender essa repreensão de Cristo, cumpre-nos recordar que o objetivo da Escritura é a salvação das pessoas. Resume, pois, sua instrução ao que é necessário que as pessoas saibam para que se salvem. (Jo 5.39; 2 Tm 3.15) Os cristãos devem evitar as perguntas que só servem para satisfazer sua razão curiosa, por colidirem com a soberana majestade de Deus e com sua própria salvação. (Rm 9.19,20; 11.33-36; 2 Tm 2.15,16; 1 Tm 6.3-5)

A *Fórmula de Concórdia* declara com acerto (*Decl. Sól.*, XI, 33): "Com essa vontade revelada de Deus é que devemos ocupar-nos, para que a sigamos e nela sejamos diligentes, porque o Espírito Santo confere graça, poder e capacidade por intermédio da Palavra pela qual nos chama. Não devemos perscrutar o abismo da oculta presciência de Deus, como está escrito em Lc 13.24, onde alguém pergunta: "Senhor, são poucos os que são salvos?", e Cristo responde: "Esforçai-vos por entrar pela porta estreita."

As nossas Confissões luteranas rejeitam o erro calvinista da "*eleição absoluta*" e afirmam que somos eleitos *em Cristo*. (*en Christoo*, Ef 1.4; *en hagiasmoo pneumatos kai pistei aleetheias*, 2 Ts 2.13) Vale dizer: nossa eleição baseia-se no *mérito de Cristo*, e isso, juntamente com a santificação do Espírito e da fé, está tão entrelaçado com o ato da eleição eterna, que o uso e efeito dos meios da graça constituem parte da mesma.

Não devemos, por isso, considerar nossa eleição "*nuamente*" (*nude*), mas "senão que devemos meditar o conselho, propósito e preordenação de Deus em Cristo Jesus (que é o genuíno e verdadeiro 'livro da vida'.)" (*Ibid.*, 13. 14) "Aqueles que 'segundo o propósito' são predestinados para 'herança', esses ouvem o Evangelho, crêem em Cristo, oram e agradecem", etc. Assim o

Espírito de Deus dá aos eleitos "testemunho de que são filhos de Deus". (*Ibid.*, 30. 31)

"O Artigo Onze da *Fórmula de Concórdia* 13-23 fala do divino conselho da redenção, especialmente nos chamados Oito Pontos. Todavia, não ensina uma eleição em sentido lato (*eine allgemeine Wahl, oridinatio mediorum*). Ensina, por meio disso, que a eleição não deve ser considerada nuamente, mas em conexão com todo o conselho de Deus "pertinente à salvação, ao chamado, à justificação e bem-aventurança nossa". § 14. (Dr. Engelder, *Dogmatical Notes*)

3. O Objeto da Eleição Eterna

Segundo as Sagradas Escrituras, Deus não elegeu todos os seres humanos (erro de Samuel Hube, 1624) tampouco os crentes constantes (*finaliter credentes*) juntamente com os crentes temporários (erro da escola da Tubíngia e de alguns teólogos modernos, J. A. Osiandro, (1697; Frank), mas somente os que realmente se salvam (*praedestinatio est particularis*). Isso decorre do ensinamento claro da Escritura de que todos os eleitos se salvarão. (*praedestinatio est immutabilis est infallibilis*) (Mt 24.24; Rm 8.28-30) A *Fórmula de Concórdia* escreve (*Decl. Sól.*, XI, 23): "Deus graciosamente considerou e elegeu para a salvação *as pessoas dos eleitos - cada qual e todas - que devem ser salvas por Cristo.*"

Os que negam a imutabilidade e infalibilidade da eleição, ensinando que os eleitos podem perder-se, fazem da predestinação mera presciência divina (*praescientia*), que seria determinada ou condicionada pela conduta da pessoa no tempo. Negam, assim, a doutrina escriturística da eleição *in toto*.

O termo eleição não é, por conseguinte, empregado na Escritura, conforme alguns alegam erroneamente, em sentido ultralato (todos os seres humanos são eleitos), lato (os que serão salvos), mas apenas num único sentido: "A predestinação ou eterna eleição de Deus, entretanto, diz respeito apenas aos piedosos, agradáveis filhos de Deus, sendo uma causa da salvação deles." (*Epít.*, XI, 5)

Aqueles que empregaram o termo *eleição* em sentido lato ou geral confundiram erroneamente o plano eterno da salvação de Deus com sua eleição eterna da graça.

O conselho geral da graça de Deus (*Gottes allgemeiner Gnadenwille, benevolentia Dei universallis*) certamente se estende sobre todos os pecadores. (1 Tm 2.4) Sua eleição eterna da graça, porém, estende-se apenas sobre os que devem ser salvos. (Mt 20.16; 22.14)

A alegação de que a *Fórmula de Concórdia* também estaria ensinando uma eleição em sentido lato, baseia-se na interpretação errônea dos parágrafos (*Decl. Sól.*,15-22) em que descreve a *ordo salutis* compreendida na eleição eterna

de Deus. (*Praedestinatio non est absoluta, sed ordinata, i.e., fundatur in Christo.*)

Na determinação do objeto da salvação, alguns dogmáticos afirmam erroneamente que a predestinação eterna de Deus consistiria no *princípio ou decreto* geral: "Aquele, porém, que perseverar até o fim, esse será salvo." (Mt 24.13) Embora esse princípio ou decreto geral seja uma verdade em que a Escritura insiste com muita ênfase (Jo 3.18,36), não deve ser confundido com o divino decreto da eleição, uma vez que, de acordo com as Escrituras, não foram eleitos *princípios gerais* para a salvação, mas *pessoas.* (2 Ts 2.13: *vós*; Ef 1.4: *nós*)

Por essa razão, rejeitamos também as seguintes afirmações: a) que a eleição eterna de Deus consiste na designação dos meios da graça (*ordinatio mediorum,* chamada por alguns eleição em sentido lato); e b) que o objeto da graciosa eleição de Deus é a *Igreja em geral* (Hofmann, Luthardt, Vilmar, Thomasius). A última afirmação contém contradição, visto que a Igreja é a "comunhão dos santos" e, por isso, se constitui de pessoas individuais.

As Sagradas Escrituras, sem qualquer restrição, descrevem *todos os verdadeiros crentes* como santos eleitos de Deus. (Ef 1.4; 2 Ts 2.13; 1 Ts 1.4; 1 Pe 1.2) Conseqüentemente, todos os cristãos sinceros devem considerar-se eleitos de Deus pela fé em Cristo Jesus. (Rm 8.33,34) Todos os que alegam não poderem saber se são ou não eleitos ou que põem em dúvida a sua eleição, devem examinar-se se realmente *crêem* em Cristo como em seu genuíno e único Salvador. (2 Co 13.5)

É bem verdade que o crente jamais pode ter certeza de sua eleição e salvação, enquanto considerar a questão *do ponto de vista da pura presciência de Deus,* visto que ninguém pode saber em definitivo o que Deus conheceu nele antecipadamente ou previu (*intuitu fidei finalis*). A opinião de que Deus teria eleito as pessoas em vista de sua fé final (*ex praevisa fide finali*), não é escriturística nem confortante. Não é escriturística, porque não há sequer uma fração de prova na Escritura para ela. Não é confortante, por introduzir o crente nos domínios da verdade inescrutável de Deus. Para todos os fins práticos, é uma doutrina impossível, situada na região do desconhecido.

A *Fórmula de Concórdia* argumenta corretamente com respeito ao *intuitu fidei finalis* (*Decl. Sól.*, XI, 54.55): "Destarte, não há dúvida de que antes do tempo do mundo, Deus previu, exatíssima e certissimamente, e ainda sabe, quem dentre os que são chamados crerá e quem não. Da mesma forma quem dentre os convertidos vai perseverar e quem não. [...] Como, porém, Deus reservou tal mistério para a sua sabedoria, nada nos havendo revelado a respeito na palavra, muito menos ordenado que o esquadrinhássemos com nossos pensamentos, havendo, ao revés, obviado seriamente a semelhante empresa Rm 11.8-18, não devemos com pensamentos nossos inferir, concluir, nem cismar nisso, mas devemos ater-nos à sua palavra à qual nos remete."

Essa admoestação está perfeitamente em ordem, pois só estaremos seguros de nossa eleição e salvação, se, em fé verdadeira, aderirmos a Cristo, o qual prometeu receber todos os pecadores e aliviá-los. (Mt 11.28) Só pela fé em Cristo podemos estar seguros de nossa eleição e salvação.

Outrossim, o crente não pode ter certeza de sua eleição e salvação, enquanto estiver em dúvida ou delimitar a graça universal (*gratia universalis*). A *Fórmula de Concórdia* diz com razão (*Decl. Sól.*, XI, 28): "Se, portanto, queremos considerar nossa eleição eterna para a salvação proveitosamente, temos de ater-nos, de todas as maneiras, rija e firmemente, ao fato de que, assim como se dá com a pregação do arrependimento, da mesma forma também a promessa do Evangelho é *universalis*, isto é, estende-se a todos os homens." (Lc 24.47)

Todos aqueles que negam a *gratia universalis* (calvinistas) não têm fundamento em que firmar a sua fé; pois, se as promessas do Evangelho se limitam apenas a alguns poucos (os eleitos), como podemos saber se pertencemos ou não aos poucos eleitos?

Contudo, não são só os calvinistas que limitam a *gratia universalis*, mas também os sinergistas, ainda que, em teoria, reconheçam a universalidade da graça divina. Na realidade, porém, os sinergistas limitam a graça salvadora de Deus aos que não resistem maldosamente ao Espírito Santo ou que cooperam em sua conversão. Conseqüentemente, nem o calvinismo nem o sinergismo podem tornar pessoa alguma segura de sua eleição e salvação.

Por último, o crente não pode estar seguro de sua eleição e salvação, enquanto tenta explicar a diferença por que um se salva e outro não (*Cur alii, alii non?*) com a "conduta diversa no homem" (*aliquid in homine, aliqua actio dissimilis in homine*).

Nisso consiste o erro de Melanchton, que ensinou (*Loci*, 1548): "Visto que a promessa é universal, e como não existem vontades contraditórias em Deus, é preciso que, dentro de nós, haja uma causa discriminatória que explique por que Saul foi rejeitado e Davi aceito. Deve haver qualquer ação dessemelhante nestes dois." Assim também Pfeffinger (*Quaestiones Quinque*, Tese 32): "Somos eleitos e recebidos por crermos no Filho." Compare-se também o argumento sinergista em geral: "Visto que o desprezo da Palavra de Deus por parte da pessoa é a causa de sua reprovação, deve-se considerar a aceitação da graça de Deus por parte da pessoa causa de sua eleição." (cf. Dr. Bente, *Historical Introductions to the Symbolical Books, Concórdia Triglotta*, p.195ss). Essa concepção sinergista da eleição faz da predestinação, *a priori*, eleição do mérito e não da graça. (Rm 11.5-7)

Em oposição ao erro sinergista, a *Fórmula de Concórdia* escreve (*Decl. Sól.*, XI, 88): "É falso e errado ensinar que não somente a misericórdia de Deus e o mérito santíssimo de Cristo é a causa da eleição de Deus em virtude

da qual Deus nos elegeu para a vida eterna. Pois não só nos elegeu ele em Cristo, antes de havermos praticado qualquer ato bom, senão mesmo antes de nascermos, na verdade, antes da fundação do mundo."

Todavia, enquanto que nem o calvinismo (negação da *gratia universalis*) nem o sinergismo (negação do *sola gratia*) podem tornar qualquer pessoa segura de sua eleição e salvação, tal certeza é recebida pela fé nas promessas evangélicas universais da livre graça. Essas promessas graciosas oferecem a todas as pessoas, de modo muito sério e eficaz (*gratia seria et efficax*), perdão dos pecados, vida e salvação por amor de Cristo, o qual derramou o seu sangue pelos pecados do mundo. (1 Jo 2.2; 4.10) Cada cristão deve crer com segurança, com base na Escritura, que Jesus Cristo o remiu como ser humano perdido e condenado, o resgatou e salvou de todos os pecados, da morte e do poder do diabo, [...] para que ele lhe pertença e viva submisso a ele em seu Reino e lhe sirva em eterna justiça, inocência e bem-aventurança. Com respeito à graciosa promessa de Deus em Cristo Jesus (Jo 3.16-18), deve dizer com fé verdadeira: "Fiel é essa palavra!" e alegrar-se muito por causa de sua eleição e salvação.

Essa é a linha de argumentação que Paulo expõe em Rm 8.32,33, onde escreve: "Aquele que não poupou o seu próprio Filho, antes, por todos nós o entregou, *porventura não nos dará graciosamente com ele todas as coisas*? Quem intentará acusação contra os eleitos de Deus? É Deus quem os justifica."

Seguindo a linha de argumentação do apóstolo, todo cristão deve confessar, confiante: "Se Deus, em sua graça, me deu seu Filho unigênito para Salvador meu e, pelo Santo Espírito, renovou meu coração mediante a fé, perdoou meus pecados e, por sua graça, me justificou, quem fará contra mim a acusação de que não sou eleito de Deus? *Uma vez que Deus me justificou em Cristo Jesus, creio de todo o meu coração que me escolheu em Cristo Jesus.*"

A certeza da eleição e salvação que segue essa confiança nas promessas divinas, naturalmente, não é *certeza absoluta* no sentido de que repousaria na revelação direta e imediata do Espírito Santo, mas é *certeza da fé* e, por isso mesmo, certeza bendita. A fé divina não consiste em dúvida e incerteza, mas na mais *positiva segurança* operada pelo Espírito Santo mediante o Evangelho (*fides divina*).

São Paulo descreve essa divina certeza nestas palavras memoráveis: "Porque eu estou bem certo de que nem a morte, nem a vida, nem os anjos, nem os principados, nem as coisas do presente, nem do porvir, nem os poderes, nem a altura, nem a profundidade, nem qualquer outra criatura poderá separar-nos do amor de Deus, que está em Cristo Jesus, nosso Senhor." (Rm 8.38,39) O verdadeiro crente está convencido de sua eleição e salvação, porque o Espírito Santo o convence disso pela fé mediante o Evangelho. (2 Tm 1.12)

Com respeito às numerosas advertências contra a apostasia, advertências essas que as Sagradas Escrituras dirigem também aos crentes, cumpre-nos recordar que só dizem respeito aos cristãos quanto a serem carnais (*sarx*).

Essas advertências e exortações pertencem, por conseguinte, à pregação da Lei, que opera o conhecimento do pecado também no crente. (Rm 3.20) Não dizem respeito, porém, ao crente enquanto nova criatura em Cristo (2 Co 5.17: *kainee ktisis*), e como tal, a "prosseguir para o alvo, para o prêmio da soberana vocação de Deus em Cristo Jesus." (Fp 3.12-14)

Como nova criatura em Cristo (*kainós ánthroopos*), que suspira pela vida eterna (Fp 3.20,21), o cristão tem de esquecer-se das ameaças da Lei divina (1 Tm 1.9) e consolar-se nas graciosas promessas do Evangelho. (Rm 10.4; Gl 3.13; 2.19; Rm 6.14). As advertências da Lei só lhe dizem respeito enquanto o pecado ainda está ligado nele (Rm 7.18-25; 1 Co 10.12), ou enquanto ele ainda está inclinado a pôr de lado o alvo da salvação eterna e a amar o mundo presente. (1 Co 10.1-6; 1 Jo 2.14-17)

Devemos considerar advertências da Lei também as freqüentes referências na Escritura aos crentes temporários. (Lc 8.13; Os 6.4; 2 Tm 4.10) Os *crentes temporários* caem da graça, porque descrêem o Evangelho, através do qual o Espírito Santo gera e mantém a fé. (1 Pe 1.5) Conseqüentemente, a culpa de sua condenação cabe a eles próprios e não a Deus. (2 Tm 1.13,14; 2 Ts 3.3) A promessa irrestrita de Deus a todos os crentes diz: "Todo aquele que nele crê não será confundido." (Rm 10.11)

Os cristãos, por esse motivo, jamais devem pôr em dúvida a sua eleição e salvação, mas permanecer firmes na esperança da vida eterna que há em Cristo Jesus. (Jo 10.27,28)

4. A Relação entre a Fé e a Eleição Eterna

Com respeito à importante pergunta, que tem estado em controvérsia já desde o século XVI: "Qual a relação entre a fé e a eleição?" - cumpre-nos ter em mente que, nocionalmente (*notionaliter, begrifflich*), a Bíblia Sagrada não situa a fé nem *antes* nem *depois* da eleição.

A fé foi situada *antes* da eleição por todos os teólogos luteranos recentes que ensinam que Deus elegeu os que hão de se salvar, em vista de sua fé prevista (*intuitu fidei finalis*).

A fé é situada *depois* da eleição pelos calvinistas, que ensinam que a fé, bem como a redenção de Cristo, é meramente a execução do divino decreto eterno, absoluto (arbitrário) da predestinação.

A verdade é que a relação exata da fé com a eleição eterna consiste em que a fé salvadora, operada pelo Espírito Santo, pertence à eleição como meio pelo qual se cumpre o objetivo da eleição. Deus, no seu conselho eterno da graça, determinou salvar os seus santos eleitos mediante a fé em Cristo Jesus. (Ef 1.3-8; 1 Pe 1.2) Desde a eternidade, Deus dotou graciosamente os eleitos da fé e, com isso, separou-os do mundo perdido.

A *Fórmula de Concórdia* escreve sobre isso (*Decl. Sól.*, XI, 44): "Deus resolveu e decretou, antes do tempo do mundo, ele mesmo quer criar e operar em nós tudo o que pertence à nossa conversão." Também Walther assim se expressa: "Ensinamos que, bem como no tempo nos salva pela fé, Deus também na eternidade deliberou salvar os eleitos pela fé; e é esta precisamente, segundo a Palavra de Deus, segundo as Confissões e nossa doutrina, a resolução da eleição da graça. [...] Cremos, ensinamos e confessamos, em acordo com a Escritura e com as nossas Confissões, que Deus pela fé fez a eleição para a salvação." (*Christl. Dogmatik*, III, 548ss)

Visto, pois, que Deus escolheu os eleitos para a fé em Cristo, consideramos a fé que os eleitos recebem no tempo, bem como todo o seu estado de graça, que se segue a esta fé, também como *efeito* ou *resultado* de sua eleição eterna. 2 Tm 1.9: "que nos salvou e nos chamou [...] conforme a sua própria determinação e graça". At 13.48: "E creram todos os que haviam sido destinados para a vida eterna." A fé, segundo a Escritura, é vista como *efeito* da eleição e como o *meio* pelo qual se cumpre a sua finalidade. Chemnitz escreve (*Enchiridion*, p.109): "A eleição de Deus não vem depois de nossa fé e justiça, mas precede como causa de tudo isso." A *Fórmula de Concórdia* diz (*Decl. Sól.*, XI, 8): "A eleição eterna de Deus [...] por graciosa vontade e beneplácito de Deus em Cristo Jesus, também é a *causa* que cria, opera, ajuda e promove a nossa salvação e tudo o que a ela pertence."

Os dogmáticos luteranos mais recentes (desde Hunnius, 1603) afastaram-se dessa doutrina das Escrituras e das Confissões Luteranas, ensinando que Deus elegeu os que são salvos em consideração à sua *fé final prevista* (*intuitu fidei finalis, ex praevisa fide finali*). Procuraram justificar essa opinião, tomando o verbo *conhecer antecipadamente* (Rm 8.29: *proegnoo*) no sentido de *saber antecipadamente* ou *prever* (*nudam scientiam denotans*).

Coerentemente, deram a seguinte interpretação à declaração de São Paulo em Rm 8.29: "Aqueles de cuja fé final soube antecipadamente (ou cuja fé final previu) (*quorum fidem finalem praescivit sive praevidit*) também os predestinou" (*kai prooorisen*). Essa exposição tem sido adotada por alguns exegetas modernos (Philippi), que aceitam a teoria do *intuitu fidei* por motivos sinergistas ou em virtude de sua suposta maior clareza e propriedade.

Todavia, substituir as palavras claras do apóstolo "aqueles que de antemão *conheceu*" (*hous proegnoo*) pelas palavras *quorum finalem praescivit sive praevidi*, representa uma violação do texto, pois isso encaixaria, à força, na afirmação do apóstolo, uma coisa que ela não expressa (*eisegese*). São Paulo não diz: "aqueles de cuja fé final soube de antemão", mas: "aqueles que de antemão conheceu." O objeto de "de antemão conheceu" (*proegnoo*) não é fé, mas certo número de pessoas que o apóstolo denomina os "que são chamados segundo o seu propósito". (v. 28)

Além disso, a teoria do *intuitu-fidei* é totalmente antiescriturística, visto que as Sagradas Escrituras ensinam claramente que a fé que os eleitos recebem no tempo não é causa, mas efeito da eleição. (At 13.48; Mt 24.21-24)

Outros exegetas substituem "fé final" nesta passagem, por boas obras, (Ambrósio: *quorum merita praescivit*) ou amor (*Weiss, Ebrard*) ou boa conduta (*facultas se applicandi ad gratiam, voluntas non repugnas, se assentiens, Melanchton*). Em suma, por alguma boa qualidade dos eleitos, que explicaria por que alguns foram escolhidos e outros não (*Cur alii, alii non?*).

Em contraposição a essa interpretação sinergista, Lutero, bem como também a *Fórmula de Concórdia*, vê no verbo *conhecer* ou *conhecer de antemão* um sentido peculiar, sentido que freqüentemente possui na Escritura. (Lutero: *zuvorversehen, determinar com antecipação*. A *Fórmula de Concórdia: in Gnaden bedenken, considerar graciosamente; clementer praescire, conhecer graciosamente com antecipação*; Luthardt: *ein aneignendes Zuvorerkennen*, antecipado reconhecimento apropriador; outros: *sich zu eigen machen,* tornar próprio; *sich verbinden,* prender a si.)

Nesse sentido *ginooskein*, seguindo o uso do hebraico jâda (cf. Dt 7.6 com Amós 3.2), é empregado em Gl 4.9: "Agora que conheceis a Deus ou, antes, sendo *conhecidos por Deus*"; Rm 11.2: "Deus não rejeitou o seu povo a quem *de antemão conheceu*"; 1 Co 8.3: "Se alguém ama a Deus, esse *é conhecido* por ele."

Em todos esses e muitos outros passos da Escritura, o verbo *conhecer* ou *conhecer antecipadamente* não designa simples conhecimento, mas conhecimento unido ao amor (*nosse cum affectu et effectu*), de sorte que a pessoa assim conhecida de Deus é convertida em propriedade sua e é por ele reconhecida como sua propriedade. Nesse sentido, tomamos o verbo *pregnoo* em Rm 8.29, visto que, por um lado, o objeto direto de *conheceu antecipadamente* é o pronome relativo *que*, que se refere, aqui, a pessoas e não significa "cuja fé" ou "cuja melhor conduta" previu. Por outro lado, o antecedente gramatical de *que* (*hous*) é o número definido dos santos de Deus que se denominam "aqueles que são chamados segundo o seu propósito". (v. 28)

O sentido do v. 29 é, por conseguinte: "Aqueles que de antemão conheceu, também os predestinou." (*Welche er aber zuvorversehen hat.*)

À objeção de que isso seria constituir imperdoável tautologia (*Hunnius, Philippi*), respondemos que essa conclusão não procede.

Ainda quando tomássemos *proginooskein* por sinônimos de *proorizein*, a proposição não seria tautológica, mas progressiva na idéia; pois afirmaria: "Os que Deus designou com antecedência, também realmente os predestinou", a saber, "para serem conformes à imagem de seu Filho."

Repetir-se-ia, em verdade, o pensamento, todavia não inutilmente, mas para ligá-lo à nova e muito importante verdade: "para serem conformes à imagem de seu Filho."

Podemos, porém, estabelecer uma distinção entre o sentido de *proginooskein* e *proorizein* da seguinte maneira: o primeiro verbo exprime a amorosa apropriação dos eleitos (*die liebende Aneignung der Auserwählten*); o segundo, sua predestinação para a conformidade com a imagem de seu Filho.

Distinguimos, assim, uma dupla ação graciosa no decreto eterno de Deus, a saber: primeiro, a apropriação amorosa dos eleitos e, segundo, a predestinação efetiva dos eleitos, embora ambas realmente (*sachlich*) coincidam.

A doutrina do *intuitu-fidei* (a chamada "segunda forma") não tem nenhum fundamento bíblico, visto que as Sagradas Escrituras ensinam com clareza que nada impediu Deus de eleger os seus santos para a salvação, exceção feita *de sua infinita graça em Cristo Jesus*. O motivo pelo qual se introduziu a "segunda forma" na Teologia da Igreja foi ter-se considerado necessário explicar a razão de uns serem eleitos e outros não. Os seus propugnadores decidiram remover a dificuldade representada pelo fato de ser impossível explicar o mistério do porquê da predestinação de uns e não de outros (eleição particular), uma vez que a graça divina é universal (*gratia universalis*) e todas as pessoas estão, por natureza, em mesma culpa (*in eadem culpa*) e, para a salvação, dependem exclusivamente da graça divina (*sola gratia*).

A teoria do *intuitu-fidei*, por conseguinte, só é inteligível quando tomada em sentido sinergista, isto é, quando compreendida no sentido de que, por natureza, os homens não estão todos em mesma culpa e, por isso, a salvação não se dá exclusivamente por graça.

Essa é realmente uma explicação do mistério da eleição, que colide com as Escrituras e nega o artigo fundamental da fé cristã, o *sola gratia*. É a mesma explicação antiescriturística a cujo respeito Lutero escreveu a Erasmo: "Agarraste-me pelo pescoço. *Iugulum meum petisti.*"

É bem verdade que nem todos os dogmáticos que ensinam o *intuitu-fidei* eram sinergistas. Essa teoria, contudo, presta-se muito bem à defesa do sinergismo. Ela não deve ser empregada por pessoas que não são sinergistas.

5. A Finalidade da Doutrina da Eleição Eterna

De acordo com as Sagradas Escrituras, a doutrina da eleição eterna não tem por finalidade negar ou restringir a *gratia universalis* (Calvino e outros), mas, pelo contrário, inculcar o *sola gratia*. Deve induzir os crentes cristãos, toda vez que se comparem aos incrédulos, a não atribuir o seu estado de

graça à própria conduta louvável (sinergismo, pelagianismo), mas exclusivamente à graça divina em Cristo Jesus (monergismo divino). Tal ênfase sobre o *sola gratia* é *muito necessária*. Se os cristãos atribuem a sua salvação à sua boa conduta ou dignidade, mesmo que só em parte, caíram da graça e estão debaixo da maldição divina. (Lc 18.9ss; Gl 3.10)

Essa finalidade da doutrina da eleição eterna já transparece na eleição de Israel como povo da Igreja do Antigo Testamento, eleição típica da eleição eterna da graça de Deus. Ao conduzir o seu povo para dentro da terra da promissão, Deus declarou expressamente: "Não é por causa da tua justiça, nem pela retitude do teu coração que entras a possuir a sua terra [das nações pagãs]. [...] Sabe, pois, que não é por causa da tua justiça que o Senhor, teu Deus, te dá esta boa terra para possuí-la, pois tu és povo de dura cerviz." (Dt 9.5,6)

Esse mesmo pensamento "não é por causa da tua justiça", a doutrina da eleição incute nos crentes no Novo Testamento. (2 Tm 1.9: "Deus nos salvou, [...] não segundo as nossas obras, mas conforme a sua própria determinação e graça." Ef 1.5: "e nos predestinou para ele, para a adoção de filhos, por meio de Jesus Cristo, segundo o beneplácito de sua vontade." Rm 11.6: "Se é pela graça, já não é pelas obras."

Apenas quando conservamos essa importante verdade na mente é que estamos em condições de compreender corretamente os capítulos 9-11 da epístola de São Paulo aos Romanos. Nesses capítulos, o apóstolo afirma a graça universal de Deus (Rm 10.21; 11.32), mas condena a arrogância e o orgulho dos que se auto-justificam, que, ao se compararem aos que se perdem, têm-se na conta de melhores do que aqueles. Assim, atribuem a sua salvação à própria dignidade. (Rm 9.30-33; 11.18ss)

Em consonância com essas afirmações das Escrituras, a *Fórmula de Concórdia* escreve (*Decl. Sól.*, XI, 87. 88): "Essa doutrina e explanação da eterna e salvífica eleição dos filhos eleitos de Deus dá a Deus inteiramente a honra que lhe é devida, a saber, que ele nos salva por pura misericórdia em Cristo, sem qualquer mérito nosso ou boas obras [...] É falso e errado, por isso, ensinar que não somente a misericórdia de Deus e o mérito santíssimo de Cristo é a causa da eleição de Deus, mas que também há em nós uma causa da eleição de Deus em virtude da qual Deus nos elegeu para a vida eterna."

Como advertência contra a autojustiça, nosso Senhor censura, em Mt 20.1-16 e Mt 22.1-14, os que confiam em sua própria justiça e rejeitam o *sola gratia* e o *meritum Christi* como único fundamento de sua esperança eterna.

Escreve a *Fórmula de Concórdia* sobre este ponto (*Decl. Sól.*, XI, 51): "Deste artigo também se tiram poderosas exortações e advertências, como: 'Desprezam o conselho de Deus contra si mesmos' Lc 7; "Porque vos declaro que nenhum daqueles homens [...] provará a minha ceia" Lc 14; também:

'Muitos são chamados, mas poucos escolhidos'; outrossim: 'Quem tem ouvidos para ouvir, ouça'; e: 'Vede, pois, como ouvis.'"

Ainda (*Decl. Sól.*, XI, 41, 42): "Pois que poucos recebem a palavra e a seguem; a maioria rejeita a palavra e não quer vir às bodas. A causa de semelhante desprezo à palavra não é a presciência de Deus, mas a vontade perversa do homem, que repele ou perverte o meio e instrumento do Espírito Santo que Deus lhe oferece mediante o chamado e resiste ao Espírito Santo, que pela palavra quer ser eficaz e opera, como diz Jesus: "Quantas vezes quis eu reunir os teus filhos [...] e vós não o quisestes!" (Mt 23.37) Muitos recebem a "palavra com alegria, mas na hora da provação, se desviam". (Lc 8.13) A causa disso, porém, não é que Deus não estivesse disposto a dar a eles, em quem "começou a boa obra", a graça para perseverança, pois esse fato é contra São Paulo em Fp 1.6. A causa é que propositalmente se tornam a desviar do santo mandamento, entristecem e amarguram o Espírito Santo, voltam a envolver-se na imundície do mundo, enfeitam de novo o coração para o diabo, sendo o último estado deles pior do que o primeiro. (2 Pe 2.10, 20; Lc 11.26; Hb 10.26)

Assim como em Mt 20.1-16 e 22.1-14, devemos também considerar a exortação do apóstolo a que procuremos firmar cada vez mais a nossa vocação e eleição. (2 Pe 1.10) O apóstolo sugere, aqui, que os cristãos façam uso diligente dos meios da graça, andem em obediência a Deus pela fé em Cristo Jesus e, desse modo, pelo testemunho do Espírito Santo (*testimonium Spiritus Sancti*), certifiquem-se do seu estado de graça e de sua eleição. (Gl 5.22-25)

Embora a Escritura exorte os cristãos a que adiram ao *sola gratia* e não desprezem os meios da graça (pregação da Lei endereçada aos cristãos segundo sua natureza corrompida [*palaiós ánthroopos*] Ef 4.22-24), este não é o objetivo da doutrina da eleição da graça. A Escritura Sagrada a utiliza para oferecer real conforto e consolo permanente aos crentes. (Ef 1.3-6; Rm 8.28-30; 1 Pe 1.2-6) A proclamação do *sola gratia* é, por sua própria natureza, a mais doce e mais consoladora verdade evangélica. (Jo 3.16-18)

A doutrina da eleição eterna de Deus em Cristo Jesus consola o crente de dois modos: Mostra-lhe: a) com que extrema seriedade Deus deseja a salvação eterna de cada cristão; e b) como Deus, em todos os tempos, preserva a sua Igreja da fúria de Satanás, dos assaltos do mundo ímpio e da falsidade da própria natureza corrompida (*sarx*).

A *Fórmula de Concórdia* expressa-se com muita propriedade a respeito desse precioso consolo, quando diz (*Decl. Sól.*, XI, 45. 46): "E dessarte essa doutrina também dá o belo e glorioso consolo de que Deus se interessou tão profundamente na conversão, justiça e salvação de cada cristão e tamanha foi, a respeito, sua fidelidade de propósito, que, 'antes da fundação do mundo', deliberou no tocante a isso e 'em seu propósito' determinou de que modo me levaria até lá e como nisso me preservaria. Ainda, que ele quis acautelar minha

salvação tão bem e seguramente, que, porquanto pela fraqueza e impiedade da nossa natureza facilmente poderia escapar-nos das mãos, ou delas ser-nos arrancada e tomada pela astúcia e poder do diabo e do mundo, a ordenou em seu eterno propósito, que não pode falhar ou ser subvertido, e a colocou, para resguardo, na mão onipotente de nosso Salvador Jesus Cristo, da qual ninguém nos pode arrebatar. (Jo 10)

Fórmula de Concórdia (*Ibid.*, 48. 49): "Proporciona essa doutrina, outrossim, glorioso consolo em cruz e tentações, a saber, que Deus determinou e decretou, em seu conselho, antes do tempo do mundo, que vai assistir-nos em todas as situações difíceis, conferir-nos paciência, dar-nos conforto, suscitar esperança e prover desfecho que nos seja para salvação. Também, conforme disso trata de maneira mui consoladora Paulo em Rm 8, que Deus ordenou em seu propósito, antes do tempo do mundo, através de que cruzes e sofrimentos haveria de tornar cada qual de seus eleitos conforme a 'imagem de seu Filho', e que a cruz de cada um deve e tem de 'cooperar para o bem' dele, já que 'são chamados segundo o seu propósito', de onde Paulo inferiu como certo e indubitável que "nem tribulação nem angústia, nem morte, nem vida, etc., nos pode separar do amor de Deus, em Cristo Jesus."

Por último (*Ibid.*, 50): "Esse artigo igualmente dá glorioso testemunho de que a Igreja de Deus existirá e permanecerá contra todas as portas do 'hades'. Ensina, outrossim, qual seja a verdadeira Igreja de Deus, a fim de não nos ofendermos com o grande prestígio da Igreja falsa." (Rm 9.24ss.)

Enquanto faz ver e incute a natureza consoladora da doutrina da eleição eterna para a vida, a *Fórmula de Concórdia* também mostra que "quando esse consolo e esperança nos são debilitados ou inteiramente arrebatados pela Escritura, segue-se com certeza que ela está sendo entendida e explanada contrariamente à vontade e ao sentimento do Espírito Santo" (*Ibid.*, 92), de sorte que, "se alguém apresenta a doutrina da graciosa eleição de Deus de modo que cristãos perturbados não possam consolar-se nela, sendo, ao contrário, levados ao desespero, ou de feição que os impenitentes sejam fortalecidos em sua voluntariosidade, então é indubitavelmente certo e verdadeiro que aquela doutrina não está sendo ensinada segundo a Palavra e vontade de Deus, porém consoante a razão e a instigação do abominável diabo." (*Ibid.*, 91)

O crente cristão, que se regozija na doce consolação obtida para ele por Cristo, na cruz do Calvário e que pressente sua luz e glória na sua eleição e salvação, precisa saber que "essa doutrina não dá motivo nem para pusilanimidade, nem para uma vida impudente, dissoluta". (*Ibid.*, 89)

6. As Sagradas Escrituras não Ensinam uma Eleição para a Condenação

O calvinismo argumenta com seriedade que, uma vez que Deus elegeu alguns para a vida eterna, também deve ter predestinado outros para a condenação eterna. Deve haver uma eleição da ira (*eine Zornwahl*) que se oponha à eleição da graça ("*die notwendige Kehrseite*", o reverso necessário).

A negação luterana de uma reprovação eterna para a condenação (*electio aeterna, qua Deus [...] alios ad interitum praedestinavit*) foi reprovada por Calvino nos mais ásperos termos (*inscite nimis et pueriliter; plus quam insulse. Inst.*, III, 23, 1).

Também os seguidores de Calvino designam a posição da *Fórmula de Concórdia* com respeito à predestinação como "fundamento insustentável". (Hodge, *Syst. Theol.*, II, 325) Shedd ignora completamente a posição luterana e divide todos os cristãos em calvinistas (negação da *graça universal*) e arminianos (negação do *sola gratia*). Em seu sistema de Teologia, não há espaço para a doutrina escriturística da eleição eterna conforme professa a Igreja Luterana. (*Dogm. Theol.*, I, 448)

As Sagradas Escrituras, contudo, nada sabem de um "reverso" da eleição eterna da graça de Deus. Enquanto que uma (a eleição para a vida eterna) vem claramente ensinada em muitas passagens, a outra (a eleição para a condenação eterna) é nitidamente rejeitada.

Em At 13.48 nos é dito: "E creram todos os que haviam sido destinados para a vida eterna." Essa passagem, porém, não acrescenta: "Não creram todos os que haviam sido destinados para a condenação eterna." Ao contrário, dá como verdadeira razão pela qual os demais não creram a sua rejeição proposital e perversa da graça oferecida. (v. 46): "Posto que a rejeitais e a vós mesmos vos julgais indignos da vida eterna, eis aí que nos volvemos para os gentios." A razão pela qual alguns não crêem, Cristo declara ao dizer deles: "E vós não o quisestes." (Mt 23.37,38)

Em acordo com esse veredito das Sagradas Escrituras, a Igreja Luterana ensina: Todos quantos se salvam, salvam-se pela graça; todos quantos se perdem, porém, perdem-se por causa de sua própria oposição perversa ao Espírito Santo. (Os 13.9) O calvinismo declara que Deus oferece certa espécie de graça (graça comum) também aos que reprovou para a condenação desde a eternidade, ao passo que oferece "graça irresistível" aos seus eleitos. Isso, no entanto, é mais um erro destinado a ratificar o erro da reprovação eterna. O calvinismo, dessa maneira, ensina que há vontades contraditórias em Deus. Pelo chamamento exterior, extensivo aos não-eleitos, quer a sua salvação. Conforme o seu decreto eterno de reprovação (*horribile decretum*), pelo qual reprovou os não-eleitos para a condenação, ele não quer salvá-los. A Escritura, pelo contrário, ensina com clareza que os que rejeitam o divino oferecimento

da graça também são sinceramente chamados. (At 13.38-41; Mt 23.37,38: *vocatio seria*)

Além disso, o fato de que Deus endurece os corações (Êx 10.1; 5.1-23) daqueles que primeiro se endureceram (*voluntas Dei consequens*) não confirma nenhuma reprovação para a condenação. A Escritura Sagrada nos diz expressamente que o ato divino de obduração é uma providência de ira e castigo que ocorre como "retribuição" (*eis antapódoma*, Rm 11.9) por sua oposição e rejeição da graça divina. "*Verstockung ist immer eine Folge der Selbstverstockung.*"

É verdade que os crentes cristãos se acham por natureza em mesma culpa (*in eadem culpa*) (Rm 3.22,23), assim como todas as demais pessoas, de forma que, se pretendem estabelecer um confronto entre eles e os que se perdem, são "bem como eles e em nada melhores" (*quam simillimi deprehensi*). (Sl 51.5; Jo 2.3) Daí não terem eles nenhum motivo para se vangloriar de sua bondade e atribuir sua fé e salvação à sua própria dignidade (1 Co 4.7), mas "aprendamos a tanto mais diligentemente reconhecer e louvar a pura e imerecida graça de Deus nos 'vasos de misericórdia'."(885) (*Fórmula de Concórdia, Decl. Sól.*, XI, 60).

As Sagradas Escrituras asseguram-nos, ainda assim, que Deus oferece com a maior seriedade a sua graça também aos que resistem ao seu Espírito (At 13.46) e endurecem os seus corações contra a sua Palavra divina. (At 7.51) Na verdade, Deus tolera com muita longanimidade os vasos da ira, preparados para a perdição por sua própria dureza de coração (Rm 9.22,23), a fim de que também eles possam ser convertidos e salvos. (2 Pe 3.9; Rm 2.4)

Dessa maneira, a Escritura enaltece, em toda a parte, a inefável misericórdia de Deus, que oferece graça e salvação também àqueles que se perdem. Ela não deixa espaço algum para uma doutrina de reprovação eterna.

Com respeito à declaração de São Paulo de que "Deus suportou com muita longanimidade os vasos de ira, preparados para a perdição" (Rm 9.22), a *Fórmula de Concórdia* diz com acerto (*Decl. Sól.*, XI, 80): "Aqui, portanto, o Apóstolo diz claramente que Deus "suportou com muita longanimidade os vasos de ira. Não diz que os fez vasos de ira. Pois, se tal houvera sido, a sua vontade não teria necessidade de grande longanimidade. Quanto a serem preparados para a perdição, disso é culpado o diabo e os homens, não Deus."

Deus realmente "preparou de antemão" (*proeetoimasen*) os vasos de misericórdia para a glória (Rm 9.23), mas não os vasos de ira, porque estes, conforme o apóstolo afirma claramente, são "preparados para a perdição" (*kateertismena eis apooleian*), por sua própria perversidade. De acordo com a Escritura, Deus deseja seriamente a salvação de todas as pessoas. (Jo 1.29; 3.16; 2 Pe 2.1) "*Hell was originally not built for men.*" ("O inferno não foi originariamente formado para os homens.") Se as pessoas entram nele, é por

causa de sua perversa rejeição da graça divina (cf. Mt 25.34: "Vinde, benditos de meu Pai! Entrai na posse do reino que vos está preparado desde a fundação do mundo." (v. 41: "Apartai-vos de mim, malditos, para o fogo eterno, preparado para o diabo e seus anjos.")

A *voluntas consequens*, segundo a qual Deus julga e condena todos quantos não crêem o Evangelho (Mc 16.16; Jo 3.16-18.36), não se a deve, por isso, interpretar como se fosse um decreto eterno de condenação, porque, de acordo com sua *voluntas antecendens*, Deus deseja a salvação de todos os pecadores. (2 Pe 3.9; Mt 18.11; 1 Tm 2.4)

Se alguém fizer a objeção de que não devemos falar de uma *voluntas prima* e uma *voluntas secunda* por não haver nele um *primus* nem um *posterius*, respondemos que Deus é, em verdade, o Senhor eterno, imutável, em quem não há transformação ou não há *primus* ou *posterius*. (Ml 3.6; 1 Sm 15.29) Todavia, visto que Deus, acomodando-se à nossa débil compreensão, se revelou como amoroso Senhor, que deseja salvar todas as pessoas (Jo 3.16,17), e, por outro lado, como justo Senhor, que pune eternamente todos os que não crêem nele (Jo 3.18,36), somos obrigados a falar conforme as Escrituras e, a respeito dele, afirmar uma vontade de salvar e uma vontade de condenar. Contudo, essa vontade de condenar não é o "reverso" de sua graciosa eleição para a vida, mas, pelo contrário, o justo castigo (*iustitia vindicativa*) que inflige a todos os que desprezam maldosamente a sua *voluntas antecendens* e não querem escutar a sua Palavra. (Rm 10.21)

Assim como não devemos demonstrar pela Escritura que "há um decreto eterno de condenação", também não devemos demonstrar esse erro pela história. Esse é, em verdade o erro do calvinismo, que argumenta: "O *resultado* é a interpretação dos *propósitos* de Deus." (cf. Calvino, *Inst.*, III, 24. 12) Do fato de que nem todas as pessoas são salvas ou de que nem todas as nações desfrutam as bênçãos do Evangelho, o calvinismo conclui que Deus não deseja salvá-los. Essa atitude também é antiescriturística, pois a Escritura manda que não tiremos conclusões dos juízos insondáveis de Deus, mas o adoremos com temor e respeito. (Rm 11.33-36)

Diz a *Fórmula de Concórdia* (*Decl. Sól.*, XI, 57-63) acerca dos insondáveis juízos de Deus: "Da mesma forma, quando vemos que aqui Deus dá a sua Palavra, acolá não: tira-a desse lugar, noutro deixa-a naquele. Também, que um é endurecido, obcecado, entregue a mente pervertida, outro deveras na mesma culpa, ao contrário, convertido, etc. Paulo nos fixa um limite definido quanto ao até onde nos cabe ir, nessas questões e em outras similares a elas. A saber: que devemos, relativamente a um dos grupos, reconhecer o juízo de Deus. Pois que se trata de bem merecidos castigos de pecados quando Deus em uma terra ou povo castiga o desprezo da sua Palavra de tal maneira que o castigo se estende também à posteridade, como se pode ver no caso dos judeus. [...] "Com referência àquilo, entretanto, que nessa discussão remonta

excessivamente o vôo, ameaçando transpor as balizas, é dado na boca, a exemplo de Paulo, e lembrar e dizer com ele: 'Quem és tu, ó homem, para discutires com Deus?!'"

Conseqüentemente, não devemos concluir como fazem os calvinistas: "Visto que Deus não salva todos os homens, ele não deseja a salvação de todos" e, dessa forma, procurar explorar a vontade secreta de Deus. Devemos, pelo contrário, aderir à vontade revelada de Deus, manifestada nas Escrituras, que, em muitas passagens claras, testemunha que Deus "deseja que todos os homens sejam salvos e cheguem ao pleno conhecimento da verdade". (1 Tm 2.4)

Como prova para a "reprovação eterna dos condenados", o calvinismo cita Rm 9.18: "Logo, tem ele misericórdia de quem quer e também endurece a quem lhe apraz." Essa passagem, porém, não ensina uma eleição eterna para a condenação, mas apenas revela Deus em sua suprema soberania, segundo a qual não está sujeito à crítica humana.

Que essas palavras não são destinadas a negar a graça universal fica claro do ensinamento expresso de São Paulo sobre essa doutrina nos capítulos 10.21 e 11.32. O mesmo Deus que se compadece de quem quer "todo o dia estendeu as suas mãos a um povo rebelde e contradizente" e "todos encerrou na desobediência [isto é, declarou todos os homens perdidos em desobediência] a fim de usar de misericórdia para com todos". Essa passagem (Rm 9.18), por conseguinte, não é endereçada contra a *gratia universalis*, mas contra o espírito orgulhoso de autojustiça e de justiça das obras dentro das pessoas. (Rm 9.16)

A *Fórmula de Concórdia* interpreta corretamente essa passagem ao escrever (*Decl. Sól.*, XI, 61): "Pois não sucede injustiça aos que são castigados e recebem o "salário do pecado" deles. Nos outros, porém, quando Deus dá e conserva sua Palavra e, por meio dela os homens são iluminados, convertidos e preservados, Deus louva sua pura graça e misericórdia sem o mérito deles."

Em conclusão, podemos dizer que, assim como não devemos solver o mistério da eleição, negando o *sola gratia* (sinergismo), também não devemos solvê-lo, negando a *gratia universalis* e atribuindo a Deus, contrariamente à Escritura, um decreto eterno de reprovação. Ambas as "soluções" são racionalistas e estão em oposição direta à Palavra de Deus.

7. Por que Muitos Rejeitam a Doutrina Escriturística da Eleição Eterna

A doutrina escriturística da eleição eterna é a prova final da fé do crente: "Na doutrina da eleição da graça, presta-se o exame final em Teologia." ("*An der Lehre von der Gnadenwahl wird das theologische Schlussexamen gemacht.*") (*Christil. Dogmatik*, III, 568) A doutrina da eleição eterna, como ensinada na Escritura, não admite que permaneça nem mesmo um sinal de pelagianismo

ou racionalismo. Exige, sim, irrestrita aceitação da Escritura como única fonte e norma de fé (*sola Scriptura*), irrestrita confiança na satisfação vicária de Cristo como única esperança de salvação do pecador (*sola fide*) e irrestrito reconhecimento da universalidade das promessas divinas oferecidas no Evangelho (*gratia universalis*).

Escreve o Dr. F. Bente em seu excelente *Introduções Históricas aos Livros Simbólicos*: "Segundo a *Fórmula de Concórdia*, todos os cristãos, inclusive os teólogos, são obrigados a extrair toda a sua doutrina somente da Bíblia; os assuntos de fé devem ser decididos exclusivamente mediante claras passagens das Sagradas Escrituras; a razão humana não deve em ponto algum criticar e dominar a infalível Palavra de Deus; a razão deve estar sujeita à obediência de Cristo e não deve impedir a fé na crença dos divinos testemunhos, ainda quando aparentemente se contradisserem. [...]

Não se ordena que harmonizemos, diz a *Fórmula de Concórdia*, mas que creiamos, confessemos, defendamos os ensinamentos da Bíblia, atendo-nos aos mesmos fielmente. (1078, 52ss)

Na doutrina da conversão e da salvação (eleição), portanto, os luteranos confessam tanto o *sola gratia* como a *universalis gratia*, por estarem convencidos de que ambas as doutrinas são claramente ensinadas na Bíblia e de que rejeitar ou modificar qualquer delas importa em crítica à Palavra de Deus e, por conseguinte, ao próprio Deus.

Os sinergistas não diferem dos luteranos por manterem a graça universal (coisa que na realidade negam quanto à intenção bem como quanto à extensão, pois corrompem o conteúdo da graça ao torná-la dependente da conduta do homem e, destarte, limitam sua extensão apenas aos que satisfazem às suas condições), mas por negarem o *sola gratia* e ensinarem que a vontade do homem entra na conversão como fator ao lado da graça.

E os calvinistas não diferem dos luteranos por manterem o *sola gratia*, *mas por negarem* a *graça universal*.

Se o crente, com base na Escritura, mantém tanto a *gratia universalis* como o *sola gratia*, perdura o mistério: Por que alguns são eleitos e outros não? (*Cur alii, alii non? Cur alii prae aliis?*) O crente fiel não procurará solver esse mistério, visto que pertence aos juízos insondáveis de Deus e aos seus caminhos inescrutáveis. (Rm 11.33-36) Conserva, porém, todos os seus pensamentos acerca das doutrinas da eleição eterna, da conversão e da salvação dentro do ensinamento revelado da Bíblia: Quem se salva, salva-se somente por graça; quem se perde, perece em virtude de sua própria incredulidade. (Os 13.9) O crente se absterá tanto mais de qualquer tentativa de solver o mistério envolvido na doutrina da eleição eterna, visto que a Palavra de Deus lhe diz que agora ele conhece em parte, mas que no céu conhecerá como também é conhecido. (1 Co 13.12)

Em síntese, é evidente que tantos rejeitam a doutrina escriturística da eleição eterna, pela simples razão de que desejam "harmonizar os testemunhos divinos quando aparentemente se contradizem" (*universalis gratia; sola gratia*). O sinergismo harmoniza os testemunhos divinos, negando o *sola gratia*. O calvinismo, negando a *universalis gratia*. Em ambos os casos, conforme diz o Dr. F. Bente, "a razão humana critica e domina a infalível Palavra de Deus".

O verdadeiro mistério da doutrina da eleição existe, porque as Sagradas Escrituras não explicam por que "alguns são impressionados pela Lei e outros não o são, de forma que aqueles recebem a graça oferecida, e estes a rejeitam". (Lutero, S. L., XVIII, 1794, 1965ss) A *Fórmula de Concórdia* diz com razão que "Deus reservou tal mistério para a sua sabedoria, nada nos havendo revelado a respeito na sua Palavra". (*Decl. Sól.*, XI, 54ss) Em lugar desse mistério, alguns teólogos luteranos puseram o chamado "mistério psicológico" (*das psychologische Geheimnis*). Isto quer dizer que "nos é impossível compreender como a pessoa pode resistir à graça divina depois de Deus a ter colocado mediante a sua Palavra em posição de se poder verdadeira e realmente converter a si mesma". Os que operam assim com um mistério psicológico resolvem o mistério verdadeiro na doutrina da eleição à velha maneira sinergista; pois não admitem um *status medius* em que a pessoa que ainda não se converteu possa converter-se por meio de poderes concedidos por Deus, mas também esclarecem a interrogativa - por que se converte um e o outro não? - segundo a fórmula sinergista: Deve-se a conversão à melhor conduta dos convertidos para com a graça divina. Por esse motivo, rejeitamos o "mistério psicológico" como conhecimento e invenção sinergistas. A doutrina escriturística da eleição é aceita em sua verdade e pureza apenas por quantos rejeitam *in toto* qualquer forma de pelagianismo e racionalismo.

Em vista da infinita confusão que o racionalismo tem causado na Igreja Cristã pela perversão da doutrina escriturística da eleição eterna, concluímos este artigo com a oração com a qual a *Fórmula de Concórdia* encerra sua dissertação em torno da predestinação (*Epít.*, XI, 23): "Que o Deus todo-poderoso e Pai de nosso Senhor Jesus nos conceda a graça de seu Espírito Santo, para que todos sejamos unidos nele e constantemente permaneçamos nessa unidade cristã, que lhe é agradável. Amém".

Das Últimas Coisas (Escatologia)
(De Eschatologia)

A doutrina das Últimas Coisas (*de novissimis*) leva este nome por tratar daquilo que vem "por último", a saber, aquilo "com que termina o mundo presente". (Schmid) Escreve Baier com respeito às últimas coisas: "Chamam-se últimas coisas (*novissima*), em grego *tá éschata*, por constituírem bem como por serem chamadas, algumas as *últimas* com respeito aos homens como indivíduos, e outras com respeito aos homens como coletividade e com respeito a todo o mundo. À primeira classe pertence a morte e o estado da alma depois da morte; à segunda, a ressurreição dos mortos e a correspondente transformação dos vivos, o juízo final e a conflagração do mundo." (*Doctr. Theol.*, p.625)

O assunto da escatologia será tratado sob os seguintes títulos:

1) A morte temporal;
2) As condições da alma entre a morte e a ressurreição (*status medius*);
3) O segundo advento de Cristo;
4) A ressurreição dos mortos;
5) O juízo final;
6) O fim do mundo;
7) A condenação eterna e
8) A salvação eterna.

1. A Morte Temporal
(De Morte Temporali)

a. *Que é a morte temporal*. A morte temporal ou corporal não é aniquilação total do ser humano (*russelismo; ateísmo*), mas a perda da vida natural, que ocorre pela separação da alma e do corpo. (Baier) A morte temporal não é aniquilação da alma. Isso está evidente em Mt 10.28. Ela também não é aniquilação do corpo conforme Jo 5.28,29, onde Cristo nos diz que os corpos mortos, embora convertidos em pó, aguardam em suas sepulturas o dia da ressurreição. (cf. também Dn 12.2) Que a morte temporal consiste na separação da alma do corpo vem claramente ensinado em Lc 12.20: "Esta noite te pedirão a tua alma"

e em Mt 27.50. (Jo 19.30), onde a morte de nosso Senhor na cruz é descrita como "entregar o espírito" ou "render o espírito".

Com muita correção, Quenstedt chama atenção para o fato de que a morte dos crentes é descrita na Escritura com "nomes doces", tais como "ser reunido ao seu povo" (Gn 25.8,17); "despedir em paz" (Lc 2:29); "ser levado antes que venha o mal" (Is 57.1); "dormir" (Mt 9.24; 1 Ts 4.13; etc.). "A morte fez-se porta da vida eterna."

Por outro lado, a morte dos ímpios geralmente é descrita na Escritura com nomes que sugerem seu amargor e horror, tais como "ir para o seu próprio lugar" (At 1.25); "ser morto pelo Senhor" (Gn 38.7 etc.).

b. *A causa da morte temporal*. A causa da morte temporal não consiste em que a pessoa teria sido originariamente criada com propriedade mortal ou, pelo menos, com certa propensão para morrer (Gn 2.17), nem em que a matéria de que se constitui o corpo seria, por sua própria natureza, perecível. (*Seneca: Morieris, ista hominis natura, non poena est*; cf. também as opiniões similares dos pelagianos e unitários.) A causa da morte temporal é a queda do ser humano em pecado. (Gn. 2.17; 3.17ss; Rm 5.12; 6.23) Lutero: "*Der Tod kann die Sünde nicht wegnehmen, weil er selbst verflucht und eben die ewige Strafe des Zornes Gottes ist.*" ("A morte não pode tirar o pecado, por ser ela mesma maldita e propriamente o castigo eterno da ira de Deus.")

A opinião de alguns teólogos modernos (Kirn) de que a morte já existia antes do pecado, mas pelo pecado se converteu em castigo, é antiescriturística (*ater graphees*). Segundo as Sagradas Escrituras, a morte não existiu até o momento em que o pecado veio ao mundo. (Sl 90.7,8) O pecado é, por conseguinte, castigo direto (*malun poenae*) que Deus inflige à pessoa culpada, por sua justiça vingadora (*iustitia vindicativa*).

As outras causas da morte que a Escritura menciona devem sempre ser relacionadas à queda do ser humano e às transgressões subseqüentes. Assim, Satanás é causa da morte porque foi "homicida desde o princípio" (Jo 8.44), enquanto que Adão é a causa da morte de todos os seus descendentes (Rm 5.12), porque a sua culpa é atribuída a todos os seus filhos (*culpa herditaria*).

Todas as calamidades, como as pestes, tempestades, fome, inundações, a espada, violência, etc. (Rm 8.35,36), são chamadas "causas instrumentais" (*Mittelursachen*) da morte, porque produzem diretamente a destruição da vida. São, todavia, causas instrumentais da morte, porque o pecado, sua causa principal e primária, "entrou no mundo". (Rm 5.12ss) Não devemos, por isso, considerar a morte "a maneira de a natureza se desembaraçar dos incapazes" (modernistas), mas apenas o "salário do pecado". (Rm 6.23) O cristão tem de ter essa verdade sempre presente. Se nega que a morte é castigo do pecado, não pode compreender nem avaliar corretamente a morte substitutiva de

Cristo na cruz. Com efeito, aqueles que negaram a culpa do pecado como causa exclusiva da morte (racionalistas) coerentemente negaram também a satisfação vicária (*satisfactio vicaria*) de Cristo.

c. *As pessoas que estão sujeitas à morte*. A Escritura ensina que todos os descendentes de Adão estão sujeitos à morte. (Rm 5.12: "[...] a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram".) Esse fato é confirmado pela experiência. Coerentemente, toda tentativa que vise a encontrar cura para a morte é *a priori* inútil. A única maneira de o pecador poder libertar-se da morte é pela fé em Cristo, "o qual não só destruiu a morte, como trouxe à luz a vida e a imortalidade". (2 Tm 1.10) Embora também o cristão esteja sujeito à morte temporal, ele não "provará a morte". (Jo 8.52; 11.25,26)

Se alguém perguntar por que os que crêem em Cristo também têm de morrer, a Escritura responde: a) que também são pecadores segundo a natureza corrompida (*palaiós ánthroopos*), de sorte que também no seu caso a morte é o salário do pecado. (Rm 6.23; 7.24): b) que, no seu caso, a morte não está associada à sensação da ira divina (*sensus irae divinae*) ou ao "aguilhão da morte" (1 Co 15.55-57), de forma que, para eles, a morte já não é morte no sentido próprio, mas um sono bendito em Jesus. (1 Ts 4.13,14; Lc 23.43; Fp 1.23)

A *Apologia* escreve (XII, 153): "A própria morte serve ao propósito de abolir esta carne de pecado, a fim de ressurgirmos inteiramente novos. Na morte do crente, porém, depois que pela fé venceu os terrores da morte, já não há aquele aguilhão e aquele sentimento de ira de que fala Paulo: "O aguilhão da morte é o pecado, e a força do pecado é a lei." Esse poder da morte, esse sentimento de ira, a morte não é propriamente pena."

Em vez da sensação da ira divina (*sensus irae*), o cristão experimenta, pela fé, a sensação da graça divina (*sensus gratiae*), de modo que, ao se aproximar a morte, ele recomenda, com júbilo, a sua alma ao Redentor e parte em paz. (Lc 2.29,30; At 7.59)

Além disso, o crente sabe, pela fé, que está livre da "segunda morte" (Ap 20.14), ou condenação eterna (Jo 3.16-18; 5.24; 1 Jo 3.14), de modo que a morte temporal não tem pavor para ele. (Ap 14.13).

Por último, o crente cristão é confortado pelos "doces nomes" (*epitheta ornantia*) que as Sagradas Escrituras atribuem à morte dos santos de Deus. Esses doces nomes (*mortis dulcia nomina*) não são títulos vazios, mas afirmações evangélicas verdadeiras e benditas da graça e do amor de Deus, que proporcionam inefável consolo ao crente que está morrendo.

2. As Condições da Alma entre a Morte e a Ressurreição

É pequeno o número de passagens da Escritura que descrevem as condições

da alma depois da morte, visto que as Sagradas Escrituras chamam a atenção dos crentes cristãos principalmente para o dia do juízo e para a salvação eterna que segue à bem-aventurança que gozam logo após a morte. (1 Co 1.7; Fp 3.20,21; Cl 3.4; 1 Ts 4.13ss; 2 Tm 4.7,8; Tt 2.13) O crente, por conseguinte, "aguarda" pacientemente a vinda de nosso Senhor Jesus Cristo e regozija-se na gloriosa redenção que este dia da salvação lhe promete. (Mt 24.44-46; Lc 21.31) Assim como as Sagradas Escrituras confortam o crente predominantemente com a glória do segundo advento de Cristo, também advertem o incrédulo, lembrando-lhe a certeza do juízo final (2 Ts 1.9,10; Hb 10.27; 2 Pe 23-6; Jd 6.7) e fazendo referências diretas ao seu castigo depois da morte. Embora poucas, semelhantes passagens não faltam. (Hb 9.27; Lc 16.22,23)

Os piedosos devem, portanto, regozijar-se sempre com a segunda vinda de Cristo (Mt 25.34), enquanto que os ímpios sempre devem recear seu justo juízo como o grande e perene castigo do qual não escaparão. (Mt 25.41,46)

As Sagradas Escrituras falam também das condições da alma depois da morte. Dizem-nos que as almas dos ímpios são "espíritos em prisão" (1 Pe 3.19) e que padecem tormentos atrozes e infinitos (Lc 16.23-31), de modo que a morte os leva diretamente à eterna agonia e angústia. (Sl 106.16-18)

A Escritura, porém, nos assegura que as almas dos piedosos estão nas mãos de Deus (At 7.59,60; Lc 23.46), que estão com Cristo no paraíso (Fp 1.23; Lc 23.43) e que são supremamente felizes (Ap 14.13) em sua nova vida celestial. (Sl 16.11; Jo 17.24; Rm 8.18) Na verdade, vêem-se tão completamente afastados de toda aflição e pesar terrenos que ignoram totalmente os que vivem sobre a face da terra (Is 63.16-18) e as necessidades destes já não lhes interessam. (Is 57.1,2)

Concluímos, por isso, que as almas dos crentes estão em condições de perfeita bem-aventurança e de perpétuo gozo com Deus, ainda que não possamos fazer idéia de como se efetua essa maravilhosa fruição de ventura celestial. Rejeitamos, conseqüentemente, toda espécie de sono da alma (psicopaniquismo) que exclui o gozo ativo de Deus por parte do crente falecido. (Fp 1.23; Lc 23.43)

As declarações da Escritura de que os "mortos dormem" (1 Co 15.18), ou de que "os mortos não louvam a Deus" (Sl 6.5), ou de que "entram no repouso" (Hb 4.3), etc., não provam a insensibilidade da alma depois da morte, mas são expressões figuradas, empregadas num sentido que a Escritura expõe com clareza.

Não é permitido tirar conclusões com respeito às condições da alma depois da morte da natureza da alma ("A alma jamais fica inativa", etc.). As conclusões obtidas dessa forma são muito inseguras e, sobretudo, visto que a Escritura é a única fonte e padrão de fé e o seu ensinamento não deve ser suplementado pela especulação humana.

Não se deve rejeitar como falsa a psicopaniquia que encerra verdadeiro gozo de venturas celestiais (Lutero), porque não contradiz a Escritura. Lutero escreve (S. L., I, 1758ss; II, 215ss): "É verdade divina que Abraão [depois da morte] vive com Deus, lhe serve e com ele governa. Todavia que espécie de vida vem a ser esta, se ele dorme ou está desperto, lá isto é outra pergunta. Como a alma descansa, não devemos saber; certo, porém, é que ela vive."

Com respeito à habitação das almas (paraíso, prisão, *phylakee*), escreve Gerhard: "Por denominação geral, a Escritura fala acerca de um lugar. (Jo 14.2; Lc 16.28; At 1.25) Não que seja um lugar corpóreo e físico propriamente dito, mas porque é "onde" (*pou*) em que as almas, separadas de seus corpos, são reunidas. A Escritura só enumera dois destes receptáculos ou habitações das almas, um dos quais, preparado para as almas dos piedosos, se chama *céu* pela denominação mais comum, e o outro, designado para as almas dos ímpios, se chama *inferno*." (*Doctr. Theol.*, p.632)

O chamado purgatório (*purgatorium*, bem como também *o limbus infantium* e o *limbus patrum*), onde, de acordo com a doutrina papista, as almas dos crentes têm de expiar os castigos temporais pelos seus pecados, é invenção (criação) da razão, porque a Escritura ensina que todos os crentes obtêm, pela fé em Cristo, não o purgatório, mas a vida eterna. (Jo 5.24; 3.36) Além disso, ensina claramente que não foram apenas as almas dos santos, tais como São Paulo e Estêvão (Fp 1.23; At 7.59), mas também as de grandes pecadores, convertidos na última hora, tais como o malfeitor na cruz, que entraram com Cristo no paraíso. (Lc 23.43) (cf. Lutero acerca do purgatório, S. L., II, 2067ss)

Entre os teólogos protestantes modernos, Kahnis defendeu a doutrina do purgatório. Escreve ele: "Na idéia do purgatório, há sem dúvida alguma verdade, a saber, que para muitos cristãos ainda se faz necessária uma purgação. Grande é o número de cristãos de quem não se pode dizer que Cristo seja a sua vida. Eles experimentam, contudo, certa atração para ele e confessam o que dele reconheceram como uma pureza, desinteresse, fidelidade de conduta que só poderá envergonhar a muitos cristãos que são mais fortes em palavras do que em obras." (Pieper, *Christl. Dogmatik*, III, 576)

O purgatório protestante, entretanto, não tem mais fundamento escriturístico que o purgatório papista, pois Cristo promete a vida eterna a todos os que nele crêem. (Jo 5.24; 3.36) A Escritura ensina que apenas o sangue de Cristo purifica do pecado (1 Jo 1.7), mas não a obra ou o padecimento da pessoa (Gl 3.10) Nem mesmo a fé purga do pecado porque seria obra humana. (Rm 4.3-5) A fé salva apenas porque é o meio receptor (*medium leeptikón*), que se apodera da justiça de Cristo e, assim, regenera o coração e liberta o crente da maldição e domínio do pecado. (Rm 6.2,14) Todos os teólogos protestantes que se associam a Roma no ensino de um purgatório, *eo ipso* rejeitam o *sola fide* e defendem a doutrina da justiça pelas obras.

Das muitas promessas das Escrituras feitas aos crentes, fica evidente que a alma do cristão que morre está inteiramente purificada de todo pecado original e atual; pois se acha, então, no "paraíso", a santa morada dos santos perfeitos de Deus. (Fp 1.23; Lc 23.43) Lutero chama a morte o "último purgatório" dos cristãos, querendo com isto dizer que a alma do crente, depois de partir em Cristo, está completamente liberta do pecado.

Com respeito ao purgatório, escreve Hafenreffer: "Tudo o que se atribui às satisfações do purgatório bem como da intercessão dos santos é subtraído do mérito de Cristo, o qual somente nos purifica do pecado." (*Doctr. Theol.*, p.636) A Igreja Luterana rejeita, por conseguinte, a doutrina do purgatório por colidir com a da justificação só pela fé.

Dentre os teólogos protestantes modernos, alguns (Schleiermacher) ensinaram que durante o *status medium* (o tempo entre a morte e a ressurreição), a alma tem de ser dotada de uma espécie de corpo temporário (*Zwischenleib*), visto que de outro modo dificilmente poderia existir. (Macpherson: "O indivíduo usa um corpo adequado às suas condições durante aquele período.") A Escritura, porém, nada sabe de semelhante corpo temporário. O crente pode ficar certo de que Deus, que criou a alma para o corpo tão maravilhosamente, é capaz de cuidar dela também enquanto está fora do corpo. (2 Co 5.1-9)

A aparição de "Samuel" (1 Sm 28) explica-se melhor como sendo engano de Satanás (1 Sm 28.19: "Tu e teus filhos estareis comigo.") Aqueles que crêem que, nesse caso, Deus realmente permitiu que Samuel aparecesse devem considerar essa aparição uma exceção à sua regra fixa e devem sustentar, com base na Escritura, que o espiritismo é obra e fraude de Satanás. (Dt 18.10-12)

A respeito das almas dos finados, podemos resumir os ensinamentos da Escritura da seguinte maneira: a) As almas que partiram não voltarão à terra (Lc 16.27-31); a aparição de Moisés e Elias por ocasião da transfiguração de Cristo (Mt 17.3) não constitui exceção à sua regra, visto que esses santos podem ser classificados entre os ressuscitados. (Dt 34.6; 2 Rs 2.11) b) As almas que partiram ignoram os que vivem sobre a face da terra e os seus negócios. (Is 63.16) c) A adoração dos cristãos falecidos é uma insensatez e também idolatria. (Mt 4.10) d) A Escritura nega com ênfase a opinião errônea dos teólogos racionalistas que afirmam ser possível a conversão mesmo depois da morte. (Hb 9.27)

Em 1 Pe 3.18,19, Pedro não fala da pregação do Evangelho, mas, pelo contrário, da proclamação do juízo divino àqueles que, durante a sua vida, desprezarem a Palavra salvadora de Deus. O *ekeeryxen* ("pregou") denota pregação da Lei e não pregação do Evangelho, segundo demonstra o contexto.

3. O Segundo Advento de Cristo

As Sagradas Escrituras ensinam com muita ênfase que, na hora determinada por ele (At 1.7; Jo 5.28,29), Cristo, o Homem-Deus (Mt 25.31), aparecerá visivelmente (At 1.9,11) a todas as pessoas ao mesmo tempo (Mt 24.27,30; 1 Ts 5.2) em glória divina e cercado dos seus anjos ministradores (Mt 25.31; 1 Ts 4.16; Mt 13.41,42), para julgar "todas as nações da terra" (Mt 25.31), tanto os vivos como os mortos, sendo que estes depois de sua ressurreição (1 Co 15.51; Dn 12.2; Jo 5.28,29), a fim de lançar os ímpios no fogo eterno do inferno (Mt 25.46) e levar os seus santos à glória eterna (Hb 9.28), de sorte que a Igreja militante (*ecclesia militans*) seja transformada para toda a eternidade em Igreja triunfante (*ecclesia triumphans*). (cf. Lutero, S. L., IX, 951ss)

A doutrina bíblica da volta gloriosa de Cristo deve receber ênfase frente às blasfêmias dos ímpios (2 Pe 3.3,4) e à negligência dos crentes cristãos que, em virtude da fraqueza de sua carne, são propensos a desconsiderar sua gloriosa esperança. (Mc 13.23)

Com respeito ao tempo exato da segunda vinda de Cristo, as Sagradas Escrituras ensinam que o mesmo é desconhecido das pessoas (Mt 24.36; Mt 13.32) bem como é impossível os seres humanos o conhecerem. (1 Ts 5.2,3; Mt 24.44; Mt 13.33-36) Se, a despeito da advertência de Cristo, mesmo teólogos crentes (Bengel: 1836 é o dia da volta do Senhor) procuram calcular a época de seu segundo advento, isso é uma prova de quão profundamente a curiosidade pecaminosa está arraigada no coração humano. (At 1.6)

Embora os cristãos não devam procurar calcular a época da volta do Senhor (contra o Russelismo, Adventismo, etc.), devem observar, com cuidado, os sinais dos tempos, os quais Deus estabeleceu para estimular os seus fiéis à maior vigilância e preparação. (Mt 24.32,33; Lc 21.29-31; 2 Ts 2.3ss) Com relação aos sinais dos tempos, Lutero diz corretamente que "todas as criaturas servirão este dia com sinais".

Entre os sinais dos tempos, as Sagradas Escrituras mencionam as condições anormais: a) na esfera da atividade e vida humanas (guerras, ódio à Igreja, pestilências, fomes, aflição geral, grande iniqüidade, esfriamento do amor, violência) (Mt 24.5-14, 37-39); b) no reino da natureza (terremotos, enchentes, distúrbios nos movimentos dos corpos celestes) (Lc 21.25,26); c) na esfera da Igreja (o surgimento de falsos mestres, a apostasia de Cristo, o Anticristo) (Lc 21.8,16, 17; 2 Ts 2.3,4); etc. Assim como a enfermidade é sinal da iminente dissolução da pessoa individual (microcosmo), também os distúrbios no mundo (macrocosmo) prenunciam sua destruição final.

Esses sinais não são reconhecidos como tais pelos seres humanos. Essa é uma prova do espantoso estupor (*mirabilis stupor*) que o pecado produziu no homem. Tal como diz Lutero com precisão, o ser humano, depois da queda, vive em verdadeiras "trevas egípcias".

A perseguição desenfreada de Cristo e do seu Evangelho é um sinal seguro do juízo vindouro; pois este *pecado dos pecados* encerra a mais vil ingratidão por parte do ser humano. Depois de Cristo haver redimido todo o mundo por seu santo padecimento e morte, todas as pessoas deveriam adorá-lo com alegria, reunir-se na sua igreja e ampará-la. Em vez disso, porém, perseguem os que amam e servem a Cristo. (Mt 24.9; Jo 16.2; Mt 10.17; Rm 8.36; At 14.5,6,19; 16.22ss)

Apesar dessa vergonhosa ingratidão das pessoas, Cristo ainda mantém graciosamente a sua Palavra na terra e faz com que seja pregada em todo o mundo para testemunho a todas as nações. (Mt 24.14) Isto é, contudo, ao mesmo tempo, importante sinal dos tempos. (Mt 24.14: "Então virá o fim.")

Com respeito aos sinais que prefiguraram a destruição de Jerusalém e, ao mesmo tempo, a do mundo (Mt 24.2-14, 15-31, 32-51; 16.27,28), o Dr. Stoeckhardt observa com razão que a destruição de Jerusalém foi "ao mesmo tempo um sinal do dia do juízo e do princípio do juízo final". (*Bibl. Gesch. d. N. T.*, p. 256) O caráter "epitelesmático" da profecia divina em geral explica também essa predição particular; porque numa única visão profética indivisa, o Senhor vê aqui as coisas que estão próximas bem como as que estão mais distantes, isto é, tanto a destruição de Jerusalém como a do mundo.

Com referência à pergunta sobre se os sinais dos tempos têm-se cumprido, Lutero declara que "em sua maior parte (*das mehrere Teil*) já ocorreram esses sinais, não havendo muitos outros por esperar". A isso devemos acrescentar, no entanto, que os sinais foram dispostos intencionalmente por Deus de tal maneira que ninguém possa calcular o dia ou hora exata da segunda vinda do Senhor. Assim, já durante o período apostólico, se podia dizer, com referência ao sinal dado por Cristo em Mt 24.14, que a fé cristã era "divulgada em todo o mundo". (Rm 1.8; 10.18; 1 Ts 1.8; At 19.10; 1 Tm 3.16)

A finalidade dos sinais não é levar os crentes cristãos a determinar a hora da vinda do Senhor, mas incitá-los à permanente vigilância. (Mt 24.42) Há certa analogia entre o fim do mundo e a morte pessoal do cristão, pois, uma vez que ninguém pode saber precisamente quando morrerá, cada um deve estar preparado para encontrar-se com Deus quando, na hora por ele designada, a morte lhe sobrevier. (Am 4.12; 2 Co 5.9)

A Igreja Luterana rejeita, com base nas Sagradas Escrituras, a doutrina do *MILLENNIUM* como invenção do espírito humano. A *Confissão de Augsburgo* expressa sua discordância com o milenarismo, ao dizer: "Aqui se rejeitam, outrossim, algumas doutrinas judaicas que também ao presente se manifestam e segundo as quais antes da ressurreição dos mortos um grupo constituído integralmente de santos e piedosos terá um reino terrestre e aniquilará todos os ímpios."

Essa "doutrina judaica" (At 1.6) apareceu cedo na Igreja Cristã e era conhecida como quiliasmo (milenarismo) (um reino terreno de Cristo com a duração de mil anos). Era ensinada e advogada em muitas formas (*chiliasmus crassissimus, crassus, subtilis*). Embora essa classificação não seja de todo precisa, auxilia na distinção entre os vários tipos de quiliasmo.

Os mais crassos milenaristas (*crassissimi*) aguardam um período de grande bênção espiritual e temporal, durante o qual se removerão as conseqüências do pecado sobre o ser humano e o mundo.

Os milenaristas crassos (*crassi*) aguardam a destruição do Anticristo e a conversão geral dos judeus, de sorte que, durante mil anos, a Igreja Cristã desfrutará um período de grande paz e prosperidade. Esse tipo de quiliasmo ensina uma dupla volta visível de Cristo e uma dupla ressurreição dos mortos e inclui ou exclui o reino terreno de Cristo em Jerusalém e na Terra Santa.

É característico no sonho fantástico do milenarismo que os seus propugnadores jamais concordam entre si nos pormenores. As diversas teorias são tão contraditórias, que todo o assunto se torna repulsivo para o estudioso das aberrações doutrinárias por causa de sua complexidade e inconsistência.

Os milenaristas sutis (*subtiles*) rejeitam a doutrina da dupla vinda e ressurreição, todavia aguardam um período de inusitado crescimento e prosperidade para a Igreja Cristã (Spener) antes que o mundo seja finalmente destruído.

O milenarismo não tem nenhum fundamento escriturístico. As passagens que geralmente são citadas em seu favor (Is 2.2-4; 11.6-9; Zc 9.9,10; Jl 3.2ss; Mq 4.1-4; Ap 20.1-10) não predizem nenhum reino milenário, mas descrevem a glória espiritual da Igreja do Novo Testamento, a qual se realiza pela vinda do Messias e a pregação do Evangelho através de todo o mundo. (Lc 2.13,14; 1.76-79; 1.46-55)

O milenarismo, no entanto, é antiescriturístico. Contradiz as Sagradas Escrituras, que ensinam claramente a) que a época do Novo Testamento, especialmente os últimos dias antes da vinda de Cristo, constituirão um período de grande perseguição e sofrimento para todos quantos amam o Senhor Jesus Cristo (Jo 16.13; Mt 24.9-13, 21-27; Lc 21.16.17); b) que o Reino de Cristo não é terreno nem exterior, mas espiritual e interior. (Jo 14.27; 16.33; Rm 5.1-5; Lc 17.20,21; Mc 1.14,15; Lc 10.9-11; Rm 14.17-19) Além disso, encaminhando a esperança cristã para um reino mundano de Cristo, o milenarismo desencaminha e destrói a verdadeira esperança cristã, que espera firmemente a maravilhosa glória dos céus (Fp 3.20,21; 1 Co 1.6-8), à qual será congregada a Igreja militante por ocasião da segunda vinda de Cristo. (Mt 25.34; 5.3,10-12)

À objeção dos milenaristas de que a pequena Igreja terrena de Cristo que vemos presentemente, com certeza, não representaria a gloriosa Igreja

de nosso Senhor, respondemos que nosso Salvador deliberadamente prediz e descreve o pequeno tamanho (Lc 12.32; Mt 20.16), a angústia e tribulação (At 14.22) e a derrota aparente (Mt 24.37,38) de sua Igreja na terra para que os seus seguidores sejam preservados dos laços enganadores de todas as ilusões milenaristas. (Mt 24.42-51)

Outrossim, o milenarismo opõe-se a outras verdades escriturísticas claramente determinadas, pois afirma a) uma dupla vinda visível de Cristo, contrária ao ensinamento expresso de Hb 9.28 e b) uma dupla ressurreição, oposta a Jo 6.40.

Se os milenaristas argumentam que o milenarismo é ao menos uma bela esperança, que não deve ser enfraquecida ou destruída naqueles que a nutrem, nós respondemos que nada do que se opõe ao ensinamento da Escritura é bom ou belo. Eva também considerou belo o fruto da árvore proibida (Gn 3.6), porém a bela idéia de comer da árvore foi ilusão de Satanás (1 Tm 2.14), que redundou em sua transgressão e trouxe sobre ela e todos os seus descendentes indizível desgraça.

De modo semelhante, muitos consideram muito linda a idéia de se ter na terra um vigário de Cristo que governe a Igreja. (2 Ts 2.9-12) O resultado, porém, é o Anticristo, servo de Satanás (2 Ts 2.3,4), que seduz milhares à condenação eterna (2 Ts 2.12) precisamente por sua piedade externa.

O milenarismo é a maneira mais sutil de Satanás induzir os crentes a considerar o Cristo crucificado escândalo e loucura (1 Co 1.23); porque o seu sonho milenarista é realmente o efeito de sua insatisfação íntima com a humildade da Igreja de Cristo na terra.

À objeção de que ao menos Ap 20.2 ensina um milênio, retrucamos a) que essa passagem não ensina nenhum milênio, porque os que "viveram e reinaram com Cristo durante mil anos" são claramente descritos como as "almas daqueles que foram degolados pelos testemunho de Jesus e pela Palavra de Deus" (Ap 20.4), de sorte que a visão não expressa uma cena terrena, mas celestial; b) que toda esta passagem (Ap 20.1-10) é tão obscura que não pode constituir *sedes doctrinae* do milenarismo, especialmente porque, dificilmente, dois intérpretes lhe darão explicação idêntica; c) que o "pouco de tempo" (*mikrós chronos*) juntamente com os "mil anos" abrangem todo o tempo do Novo Testamento (Lutero), visto que imediatamente após este "um pouco de tempo" se seguirá o juízo final (Ap 20.10); e d) que, uma vez que o Apocalipse é livro profético, "tão profuso em visões obscuras bem como em formas de linguagem alegóricas e como que enigmáticas, extremamente difíceis de se compreender, deve ser exposto segundo a analogia da fé, ou seja, segundo as passagens escriturísticas claras e inteligíveis" (Hollaz), que predizem os acontecimentos escatológicos em linguagem clara e inconfundível.

Tal como o milenarismo, também a *"conversão geral dos judeus"* é invenção da razão humana. Os propugnadores desse erro baseiam sua doutrina em Rm 11.26: "E, assim, todo o Israel será salvo." Que essa passagem não ensina nenhuma conversão geral dos judeus, fica evidente a) do contexto, que demonstra que o apóstolo toma a expressão *"todo o Israel (pas Israeel)"* no sentido de *"o Israel eleito"* (v. 28: "Quanto à eleição, amados") e b) do fato de, em outras passagens, afirmar claramente que não serão salvos todos os judeus, mas unicamente os eleitos. (Rm 11.5: "Sobrevive um remanescente segundo a eleição da graça"; v. 7: "A eleição o alcançou; e os mais foram endurecidos".)

Paulo, dessarte, faz clara distinção entre o Israel espiritual (*Israeel katá pneuma*), que se salvará e o Israel carnal (*Israeel katá sarka*), que será condenado. Rm 9.6: "nem por serem descendentes de Abraão são todos seus filhos; mas: Em Isaque será chamada a tua *descendência*; v. 8: "Estes *filhos de Deus* não são propriamente *os da carne*, mas devem ser considerados como *descendência os filhos da promessa*"; v. 27: "Ainda que o número dos filhos de Israel seja como a areia do mar, o *remanescente* é que será salvo"; v. 31: "Israel, que *buscava lei de justiça* não chegou a atingir essa lei."

Concluímos, das considerações acima, que "todo o Israel será salvo" (Rm 11.26) designa os eleitos de Deus entre os gentios. O determinativo de tempo "até que" (Rm 11.25: *"até que [achri hou]* haja entrado a plenitude dos gentios") ressalta a verdade de que, enquanto os gentios se convertem e se salvam, também os eleitos de Israel serão escolhidos, isto é, até o fim do mundo. (Mt 24.14) As palavras "e, assim" (Rm 11.26: *kai houtoos*) descrevem o modo como "todo o Israel será salvo", a saber, pelo divino chamamento dos eleitos em Israel por meio do Evangelho, pelo qual também entrará a "plenitude dos gentios". (Rm 10.13-18)

De acordo com esse princípio, os apóstolos pregaram o Evangelho tanto a judeus como a gentios (At 13.14-52), para que, durante o mesmo tempo de graça do Novo Testamento, "todo o Israel" e a plenitude dos gentios" pudessem entrar. (Rm 10.1-4) Exatamente dessa maneira, a Igreja de Cristo deve pregar o Evangelho da salvação a toda criatura e fazer discípulos de todas as nações até o fim dos tempos. (Mc 16.15,16; Mt 28.20) Somente por meio da bendita proclamação do Evangelho, serão salvos os eleitos dentre os judeus bem como dentre os gentios. (At 13.43-49) (cf. *Christl. Dogmatik*, III, 584ss).

O retorno dos judeus à Palestina é visto como concomitante à conversão geral dos judeus. Baseia-se na interpretação puramente literal das profecias do Antigo Testamento (Is 11.11,12; Am 9.11-15; Ez 40.48; Zc 6.12; etc.), que é tão antiescriturística quanto ridícula. Essas passagens predizem e descrevem a edificação da Igreja do Novo Testamento com estrutura frasal do Antigo Testamento.

4. A Ressurreição dos Mortos
(De Ressurrectione Mortuorum)

A doutrina da ressurreição dos mortos tanto é posta em dúvida (1 Co 15.35) quanto blasfemada (At 17.32) pelos ímpios, contrariamente à noção que eles têm de Deus como Criador e Rei onipotente do universo, que pode fazer todas as coisas (Rm 1.19,20), de sorte que sua incredulidade fica inescusável. (1 Co 15.35ss) Para o cristão, porém. é fonte de suprema alegria e doce consolação. (1 Co 15.20-22) (Terceiro Artigo: "Creio na ressurreição da carne.")

A doutrina da ressurreição é ensinada tanto no Novo Testamento como também no Antigo. (Jó 19.25,26; Is 26.19; Dn 12.2) Os saduceus, que negavam a ressurreição, foram repreendidos por Cristo como laborando em erro, "não conhecendo as Escrituras". (Mt 22.29) Ao mesmo tempo, Jesus lhes indicou o grande número de passagens no Antigo Testamento que atestam a ressurreição, quando disse: "Quanto à ressurreição dos mortos, não tendes lido o que Deus vos declarou: Eu sou o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó? Ele não é Deus de mortos, e sim de vivos." (Mt 22.31,32) Daí, sempre que, no Antigo Testamento, lemos a promessa: "Eu sou teu Deus", temos uma passagem que ensina a ressurreição dos mortos, visto que "Ele não é Deus de mortos, e sim de vivos". (Gn 17.7; 26.24; 28.13; Ez 37.27; etc.)

É, pois, com plena justificação que Lutero diz que, em Gn 3.15, também se ensina a abolição da morte e a ressurreição, uma vez que a morte é o salário do pecado. Escreve ele "Este versículo abrange ao mesmo tempo a libertação da Lei, do pecado e da morte e revela uma clara e segura esperança da ressurreição e renovação na outra vida que se segue a esta. Porquanto, se se há de ferir a cabeça da serpente, também se abolirá e aniquilará a morte."

Mantemos, por conseguinte, que a fé cristã na ressurreição dos mortos é tão velha quanto a proclamação do Evangelho. É erro da parte dos teólogos modernos a alegação de que a doutrina da ressurreição teria se desenvolvido gradualmente entre os crentes. (Luthardt; *Dogmatik*, p.412; Voigt: "A doutrina da ressurreição só se acha nos últimos livros do Antigo Testamento." *Biblical Dogmatics*, p.239)

Contra esse erro, sustentamos que a doutrina da ressurreição não se acha apenas em passagens como Dn 12.2; Sl 1715; Os 1314; Is 26.19; Ez 37.1-10; Jó 19.25-27, mas também em todas as passagens em que Deus se revela como Deus do seu povo, individual ou coletivamente. (Êx 3.6,13; 4.5, etc.) Hofmann diz com razão: "Nada pode ser mais errôneo que a opinião de que a ressurreição dos mortos seria uma idéia surgida posteriormente apenas por especulação humana. Não se achará época nenhuma em que se pudesse imaginar a fé sem essa esperança."

Visto que a doutrina da ressurreição pertence aos artigos fundamentais primários, sem os quais não pode existir a fé cristã (2 Tm 2.17,18; 1 Tm 1.19,20),

a declaração de Hofmann de que "não se pode imaginar a fé sem essa esperança" é realmente escriturística. Os crentes do Antigo Testamento certamente teriam "naufragado na fé" (1 Tm 1.19), se eles não tivessem crido na ressurreição.

É verdade que a revelação perfeita e completa a respeito da ressurreição veio com Cristo e a plenitude da pregação do Evangelho. (Jo 5.28,29; 6.39,40; 1 Ts 4.16; 1 Co 15, etc.)

Segundo a Bíblia, a ressurreição dos mortos consiste formalmente a) na restauração do mesmo corpo que pereceu pela morte por meio dos seus átomos ou partículas que foram espalhadas e dispersas (Jó 19.25-27; 1 Co 15.42-49); b) na reunião do corpo e alma (1 Ts 4.14-17). A ressurreição situa-se além da compreensão humana; é milagre da onipotência de Deus, exatamente como a criação. (2 Co 1.9; Rm 4.17)

Porque o poder divino, precisamente como a essência divina, pertence às três Pessoas na Divindade sem divisão ou multiplicação (*una numero essentia, una numero potentia*), a Escritura atribui a ressurreição ora ao Pai, ora ao Filho da mesma maneira (Jo 5.21), e a este apenas segundo a sua natureza divina, mas também segundo a humana. (Jo 5.22,27: "Porque é o Filho do homem".) O humano-divino Redentor do mundo é também seu divino Ressuscitador e Juiz. (Jo 5.28: "Todos os que se acham nos túmulos ouvirão a sua voz [do Filho do homem]"). O fato de o *Verbum incarnatum (logos énsarkos)*, ou seja, o Homem-Deus, ser o Senhor onipotente que, no dia derradeiro, dará a bem-aventurança ou a condenação (At 17.31: "Por meio de um varão") é de grande conforto para todos os crentes (Jo 11.23-27; Ap 1.5,6), enquanto que é causa de indizível terror para todos os incrédulos. (Jo 19.37; Ap 1.7; 6.16,17)

A negação da comunicação das ações divinas (*actiones*) à natureza humana constitui erro sumamente pernicioso (cf. a negação calvinista do *genus maiestaticum*). Isso se comprova de modo convincente pelas passagens da Escritura que descrevem a ressurreição e o juízo final como sendo obra do Filho do homem.

Com respeito à pergunta: Quem será ressuscitado dos mortos? (*subiectum quod resurrectionis*), a Escritura responde com muita clareza que todas as pessoas ressuscitarão, tanto as crentes (1 Co 15.20-22; 1 Ts 4.13-18) como as incrédulas. (Jo 5.28; At 24.15) Os unitários e outras seitas anticristãs têm negado a ressurreição dos ímpios (socinianos, adventistas, russelitas, etc.). A Escritura, porém, confirma esse fato em termos inconfundíveis. Ainda que se possa resistir à exortação de Cristo a ressuscitar espiritualmente pela fé em suas promessas evangélicas divinas (Mt 11.28-30; Mt 23.37), porque, agora, opera por meio (*potentia ordinata*), não se poderá resistir à sua ordem no dia do juízo para ressuscitar corporalmente da sepultura (Mt 25.31,32), visto que, então, exercerá seu poder divino sem o uso de meios (*potentia absoluta, efficacia irresistibilis, in nuda maiestate, en tee doxee autou*).

Se alguém fizer a pergunta: Precisamente que parte da pessoa ressuscitará dos mortos? (*subiectum quo resurrectionis*), a Escritura responderá "todo o homem que anteriormente morreu" (Quenstedt: Dn 12.2; Jo 5.28,29), particularmente o corpo, a mesma forma e essência que nasceu nesta vida e que pereceu pela morte. (Jó 19.25-27; Is 26.19; Rm 8.11; 1 Co 15.53; 2 Co 5.4; Fp 3.21)

O corpo, naturalmente, se reunirá à alma, conforme subentende o próprio conceito da ressurreição. Como a morte é a separação de corpo e alma, assim a ressurreição é a reunião do corpo com a alma. *Vox anastáseoos importat iteratam stationem eius, quod ante steterat et ceciderat.* Daí, todo aquele que nega a identidade numérica dos mortos e dos corpos ressuscitados nega *eo ipso* também a ressurreição. Nem a ressurreição nem a "transformação" (1 Co 15.51,52: "[...] mas transformados seremos todos, num momento, num abrir e fechar d'olhos") dos que estiverem em vida quando raiar o dia do juízo, transformará a identidade do corpo. Nosso soberano Senhor repreende todos quantos põem em dúvida ou negam a possibilidade da ressurreição com muita severidade: "Errais, não conhecendo [...] o poder de Deus." (Mt 22.29)

Embora o mesmo corpo venha a ressurgir da sepultura, ele apresentará novas qualidades. Os corpos ressuscitados dos crentes serão espirituais (*soomata pneumatiká*; 1 Co 15.51,52), isto é, próprios para a vida espiritual, celeste com Deus na glória. As Sagradas Escrituras descrevem os corpos espirituais dos santos de Deus como sendo incorruptíveis, gloriosos e vigorosos. (1 Co 15.42-45) Como sendo iguais "ao corpo da sua glória [de Cristo]". (Fp 3.21) Por último, como "iguais aos anjos de Deus no céu". (Lc 20.36; Mt 22.30) Esta semelhança, no entanto, não se deve estender à privação de corpo e sexo de anjos; pois, embora o corpo humano não exercerá no céu as suas funções terrenas anteriores (cf. o erro dos mórmons), não obstante será essencialmente o mesmo corpo que viveu na terra. (1 Co 15.47-49)

Lutero diz assim: "O corpo permanece quanto à sua natureza, mas não o mesmo uso do corpo." Lutero descreve corretamente o "corpo natural" (*sooma psychikón*; 1 Co 15.44) como sendo "todo o homem conforme vive com seus cinco sentidos neste mundo e se sustenta, comendo, bebendo, mantendo casa e lar, mulher e filhos", etc. Ele descreve o "corpo espiritual" (*sooma pneumatikón*) como sendo o corpo glorificado, pronto para a felicidade celestial. Dizem-nos as Sagradas Escrituras, a respeito dos santos de Cristo em particular, que "os justos resplandecerão como o sol no Reino de seu Pai". (Mt 13.43)

É muito provável que os corpos ressuscitarão com a mesma estatura que tinham na morte (crianças, jovens, anciãos, etc.), visto que lemos no Apocalipse: "Vi também os mortos, os grandes e os pequenos, postos em pé diante do trono." (Ap 20.12)

É desnecessário dizer que os corpos dos justos não apresentarão então nenhum defeito físico nem vestígio algum de idade ou sofrimento, visto que tudo isto é conseqüência do pecado. Chemnitz está correto, quando afirma (*De Duabis Naturalis*, p.175): "Os corpos são celestiais, não com respeito à substância, mas com respeito às qualidades, porquanto resplandecerão com luz e glória celestes, não mais estarão sujeitos a fraquezas terrenas, mas se distinguirão pelo seu esplendor celeste, e não mais estarão desfigurados, corrompidos, imperfeitos, mutilados e disformes, mas serão sumamente belos, agradáveis à vista, perfeitos, primorosos e completos de membros, etc. Uma ilustração dessas qualidades é-nos apresentada no corpo de Cristo, conforme ressuscitou dos mortos e está sentado à direita de Deus, ao qual nosso corpo será feito semelhante." (*Doctr. Theol.*, p.642ss)

Visto que os ímpios permanecerão no seu pecado e sob a maldição divina (Jo 3.18,36), seus corpos sairão das sepulturas "para vergonha e horror eterno". (Dn 12.2) Assim, todos os defeitos e conseqüências do pecado serão tanto mais visíveis nos seus corpos ressuscitados para eterna desgraça.

Escreve Chemnitz sobre isso: "Muito embora os corpos dos ímpios e condenados venham a ser incorruptíveis e imortais, não serão impassíveis, mas estarão sujeitos a eternas torturas e não serão adornados com nenhuma honra, nenhuma glória, nenhum poder, nenhuma excelência espiritual, mas serão assinalados por perpétua imundície e ignomínia, destinados à desgraça eterna e oprimidos por trevas infernais. São vasos feitos para desonra e desgraça. (Rm 9.21; 2 Tm 2.20)" (*Doctr. Theol.*, p.643)

Enquanto os justos ressuscitarão dos mortos por virtude do mérito de Cristo (1 Co 15.20-22), os ímpios ressuscitarão pelo poder divino transmitido à natureza humana de Cristo pela união pessoal e a exaltação à direita de Deus, por meio da qual ele sustenta, dirige e governa todas as coisas nos céus e na terra em seu Reino do poder geral (*regnum potentiae*). (Jo 5.25-29) Conforme Gerhard bem observa, a ressurreição dos ímpios pertence às funções de Cristo como Juiz e não às suas funções como Mediador e Salvador. (*Doctr. Theol.*, p.643)

É antiescriturística a opinião de alguns teólogos (Kahnis, Nitzsch, Martensen, etc.) de que, nos crentes, nesta vida, é implantado um germe do corpo da ressurreição que se desenvolve em corpo glorificado ou lhe serve de núcleo. As Sagradas Escrituras não ensinam semelhante *Auferstehungsleid* (corpo da ressurreição), tampouco afirmam que o mesmo é implantado nos crentes pelo uso da Santa Ceia.

5. O Juízo Final
(De Iudicio Extremo)

Imediatamente após o segundo advento de Cristo e a ressurreição dos mortos, virá o juízo final. (Mt 25.31,32: "Quando vier o Filho do homem na sua majestade, [...] então se assentará no trono da sua glória; e todas as nações serão reunidas em sua presença.") Essa conexão imediata da segunda vinda de Cristo com a ressurreição geral e o juízo final exclui toda e qualquer possibilidade de um milênio; pois, quando a Escritura fala das últimas coisas *ex professo* (*sedes doctrinae*), não deixa espaço para um reino terreno milinarista de Cristo.

Serão julgados todas as pessoas sem exceção, tanto as piedosas como as ímpias (2 Co 5.10; Rm 14.10), tanto as vivas como as mortas (At 10.42), bem como também os anjos maus. (2 Pe 2.4; Jd 6) A base para o julgamento de Cristo será sua verdade revelada, a Palavra de Deus, segundo o afirmam claramente as Escrituras. (Rm 2.16; Jo 12.48; Ap 20.12) A norma de julgamento (*norma iudicii*) será as obras das pessoas. (2 Co 5.10; Mt 25.35-45). Os justos, no entanto, serão julgados apenas segundo as suas boas obras (Mt 25.34-40; Ap 12.11), uma vez que as suas obras más, ou pecados, foram lançadas nas profundezas do mar (Mq 7.19) ou seja, foram perdoadas.

Quando as Sagradas Escrituras declaram que todas as pessoas serão julgadas (2 Co 5.10; Rm 14.10, e, por outro, que aquele que crê em Cristo não entra em juízo (Jo 5.24: *eis krisin ouk érchetai*), essa aparente contradição nada mais é do que a velha contradição entre a Lei e o Evangelho. Segundo a Lei, todos os seres humanos devem comparecer perante o tribunal de Cristo. Segundo o Evangelho, os crentes não entrarão em juízo. O comparecimento dos crentes perante o tribunal de Cristo não terá, portanto, a natureza de um juízo condenatório, visto que os seus pecados estão perdoados pela fé em Cristo. (Mt 25.34)

Gerhard comenta com razão que também os ensinamentos escatológicos de Cristo são tanto Lei como Evangelho e que, também nesse caso, a Lei admoesta e adverte todos os cristãos no que concerne ao fato de serem carne (2 Co 5.10; Rm 14.10), enquanto o Evangelho os conforta em seus temores e dúvidas. (Lc 21.28) Lutero declara: "O juízo está ab-rogado; ele concerne aos crentes tampouco quanto concerne aos anjos.Todos os crentes passam sem julgamento desta vida para o Reino do céu e ainda são feitos juízes de outros." Essa afirmação é correta; pois Cristo declara expressamente que os justos serão segredados dos injustos antes de principiar o juízo. (Mt 25.32,33)

De acordo com a Escritura, o juízo não consiste num processo demorado (*iudicium discussionis*) mas num ato momentâneo. (*actio momentanea*; Mt 24.27; Lc 17.24) Realizar-se-á em *atomoo*, num momento, em *ripee ophthalmou*, num abrir e fechar d'olhos. (1 Co 15.51,52)

Que os justos julgarão o mundo juntamente com Cristo é doutrina expressa da Escritura. (1 Co 6.2-4) Julgarão o mundo e os anjos maus e, nisso, cooperarão nas decisões de Cristo e apoiarão o seu veredito (assessores). Essa grande dignidade que Cristo lhes confere em pura graça, deve incitá-los a julgar com justiça entre os irmãos já nesta vida. (1 Co 6.5)

6. O Fim do Mundo

(De Consummastione Mundi)

Com respeito ao céu e à terra, ou seja, o mundo que Deus criou no princípio (Gn 1.1), as Sagradas Escrituras ensinam, em termos inconfundíveis, que hão de "passar". (Lc 21.33: *pareleusontai*; Hb 1.10-12: *apolountai*, "perecerão"; *allageesontai*, "serão mudados", Sl 102.26-28: *wejachalophû jobêdû*.)

O sentido das palavras *passar, perecer, ser mudado*, etc., nessas passagens, fica evidente no contraste em que as obras perecíveis "das mãos de Deus" estão para com ele, o Criador eterno, imperecível. Enquanto ele permanece, elas perecem. Enquanto ele continua imutável e os seus anos não falham, elas envelhecerão como um vestido, e "serão mudadas". Num mesmo contraste estão "o céu e a terra" (Lc 21.33) para com "as palavras de Cristo", pois, enquanto as palavras de Cristo não passam de modo nenhum, o céu e a terra passarão.

Em 1 Co 7.31, São Paulo escreve: "A aparência deste mundo passa" (*paragei to scheema tou kosmou toutou*). A "aparência deste mundo" é sua forma atual, ou seja, as "presentes circunstâncias ou condições das coisas terrenas". Semelhantemente escreve São João: "O mundo passa" (*ho kosmos paragetai*; 1 Jo 2.17). Com base nessas passagens da Escritura, a Teologia cristã ensina que o mundo, em sua forma atual, será totalmente destruído. (2 Pe 3.10: "Os céus passarão com estrepitoso estrondo, e os elementos se desfarão abrasados; também a terra e as obras que nela existem serão atingidas.")

Nossos dogmáticos, porém, estão divididos no que concerne à *maneira* em que isto ocorrerá. Enquanto que a maior parte dos teólogos luteranos (Gerhard, Quenstedt, Calov, etc.) ensinam uma destruição total (aniquilação) do mundo *quoad substantiam*, outros (Lutero, Brenz etc.) afirmam que apenas a forma deste mundo como agora se apresenta passará. Que o mundo será destruído apenas quanto à sua aparência atual. Esse ensinamento baseia-se também em Rm 8.21, onde o apóstolo escreve: "A própria criação será redimida do cativeiro da corrupção, para a liberdade da glória de filhos de Deus."

Lutero escreve coerentemente: "O sol aguarda outro adorno, o qual há de ter, juntamente com a terra e todas as demais criaturas, a saber, que há de ser purificado de todo abuso do diabo e do mundo."

Quenstedt rejeita essa doutrina e escreve: "A forma desta consumação não consiste em mera transformação, alteração ou renovação de qualidades,

mas em total abolição e redução da própria substância do mundo a nada." (*Doctr. Theol.*, p.656) Ele baseia esta doutrina em passagens como Sl 102.26; 2 Pe 3.10-13; Ap 20.11; Is 34.4; Lc 21.33; Jó 14.12. Afirma, contudo, que essa crença não deve ser defendida como um artigo de fé, muito embora "corresponda mais às passagens da Escritura que descrevem o fim do mundo". Não obstante, os que consideram a destruição do mundo uma transformação ou renovação "não devem ser acusados de heresia". (cf. *Christl. Dogmatik*, III, 609)

Em vista do fato de não se poder decidir plenamente a questão à base de passagens claras da Escritura, outros dogmáticos (Heerbrand, Hutter, Balthasar Meisner) sugerem que o teólogo, também nesse ponto, ponha sobre os lábios a mão e se abstenha de qualquer ensinamento definitivo. Pode-se, no entanto, acrescentar que mesmo os dogmáticos consideram a destruição do mundo uma renovação de todas as coisas, ensinam que o mundo, *em sua forma atual,* há de passar realmente. 1 Co 15.24: "Então, virá o *fim*" (*telos*). Também Lutero assim ensina (S.L., VIII, 1222): "Em síntese, deverá cessar tudo o que for da substância destas coisas temporais, o que pertencer à vida e às obras perecíveis." Constitui, portanto, questão aberta esta sobre se o mundo há de passar *quoad substantiam, por aniquilação, ou apenas secundum accidentia,* quanto à sua forma e aparência externa, por transformação.

Não é de bom alvitre tomar as passagens que falam de novos céus e nova terra (Is 65.17; 66.22; 2 Pe 3.13; Ap 21.1) em sentido literal, visto que os "novos céus e a nova terra" são "símbolos das mansões celestes e da vida eterna". Buechner (*Handkonkordanz*) comenta essas passagens: "Bem como esta terra oferece ao homem um lar confortável, assim os filhos de Deus recebem no céu os lares mais confortáveis, cheios de toda sorte de bem-aventuranças." (Jo 14.1-4)

7. A Condenação Eterna
(De Damnatione Aeterna)

Por ocasião do juízo derradeiro, será feita uma separação completa e eterna entre os ímpios e os piedosos. Mt 25.46: "E irão estes para o *castigo eterno,* porém os justos para a *vida eterna.*"

O fato de que haverá um castigo *eterno* pode-se deduzir, até certo ponto, também do conhecimento natural que o ser humano possui das coisas divinas. (Rm 1.18-21) O conhecimento do *juízo* de Deus (*dikaiooma*) faz parte da Lei divina que Deus escreveu no coração humano. (Rm 1.32) Fundamentada na Lei, a consciência condena os atos pecaminosos da pessoa como sendo transgressões, pelas quais é considerado responsável. (Rm 2.15; 1.20,32) Daí, também entre os gentios vamos encontrar como que uma doutrina de uma retribuição eterna, muito embora seja, naturalmente, pervertida por muitas especulações fantasiosas. (cf. *Christl. Dogmatik*, III, 611ss)

As Sagradas Escrituras ensinam, com muita clareza e de modo tão definido, a doutrina da condenação eterna que somente quem rejeita a autoridade divina da Palavra de Deus pode negá-la. (cf. a doutrina da restituição, *apokatástasis toon* pantoon, paliggenesia, restitutio omnium.) Se alguém ousa rejeitar o castigo eterno (eis *kólasin aioonion*), também é obrigado a rejeitar a vida eterna (*eis zooeen aioonion*), porque ambos são postos lado a lado, na verdade, em contraste entre ambos. (Mt 25.46; Jo 3.36)

Embora seja verdade que o termo *eternidade,* vez por outra, é empregado na Escritura no sentido enfraquecido de "longa duração" (*ad ôlam*, Êx. 12.14,24; 21.6, etc.), também é tomado em sentido restrito (*sine fine*) em todas as passagens em que se descreve a bem-aventurança dos santos de Deus nos céus ou a desgraça dos condenados no inferno. (2 Ts 1.9; Mt 18.8; Mc 3.29)

Acrescente-se a isso que a infinita duração das agonias dos condenados vem descrita em outros termos inconfundíveis. (Is 66.24; Mc 9.48: "Onde não lhes morre o verme, nem o fogo se apaga.") (Ap 14.11: "A fumaça do seu tormento sobe pelos séculos dos séculos, e não têm descanso algum, nem de dia nem de noite.") (Ap 20.10: "E serão atormentados de dia e de noite pelos séculos dos séculos.")

É, pois, com justiça que a *Confissão de Augsburgo* condena todos quantos negam o castigo eterno de Satanás e dos seus seguidores, quando escreve (Art. XVII, 4): "Rejeitam-se, por isso, os anabatistas, os quais ensinam que os diabos e os homens condenados não sofrerão dor e tormento eternos." (59) Também a *Apologia* declara (Art. XVII, *Livro de Concórdia*, p.238): "Cristo aparecerá na consumação do mundo, ressuscitará todos os mortos e dará aos piedosos a vida eterna e alegrias eternas; que os ímpios, porém, serão condenados, a fim de com o diabo serem atormentados sem fim."

Se alguém fizer a objeção de que a idéia de um castigo eterno é tão tremenda que não pode ser verdadeira, responderemos que não compete ao homem finito, mas ao Deus infinito determinar o castigo daqueles que se rebelaram contra ele. (Jd 6-8)

O argumento de que a idéia de um castigo eterno não pode ser conciliada com o amor divino nem a justiça divina nem a unidade do divino "plano universal" (a conversão final dos penitentes no inferno e a aniquilação dos impenitentes), baseia-se em especulação humana e não na Palavra de Deus, de sorte que é sem valor, uma vez que Deus não pode ser julgado por nosso fraco entendimento. (1 Tm 6.16; Rm 11.33-36)

Embora os termos *sheôl* e *hadees* possam designar o estado da morte ou a sepultura (Sl 16.10; At 2.27,31), eles significam "o lugar (*pou*) onde os ímpios sofrem e, por toda a eternidade, suportam as mais desgraçadas condições e os mais indizíveis tormentos". (Gerhard) (cf. Dt 32.22; Sl 49.14; Pv 15.24; Mt 11.23; Lc 10.15; 16.23; etc.)

Em contraposição aos russelitas, que alegam que nem *sheôl* nem *hades* podem significar inferno no sentido de "lugar dos condenados", respondemos que não dependemos só desses termos para provar a existência do inferno, visto a doutrina do castigo eterno ser claramente ensinada noutros termos na Escritura. (cf. *geenna*, Mc 9.43,44; Lc 12.5)

O vale de Hinom (*Gehinom*) próximo de Jerusalém, com seu fogo queimando ininterruptamente no consumo dos despojos da cidade, certamente constituía símbolo apropriado do fogo eterno do inferno "onde não lhes morre o verme, nem o fogo se apaga". É muito significativo que nosso amado Salvador, que é amor (1 Jo 4.8), ensinou, ele mesmo, com tanta persistência e ênfase o castigo eterno dos condenados. (Mt 5.29,30; 10.28; 11.23; Lc 16.23) O castigo eterno dos condenados também é comprovado pela descida de Jesus ao inferno. (*Tois en phylakee pneumasin apeitheesasin*; 1 Pe 3.18-20.)

Com base em passagens claras das Escrituras, ensinamos que a forma (*forma*) ou essência da condenação eterna consiste no banimento perpétuo da graça e comunhão divinas, ou seja, na separação perpétua dos condenados do amor e da misericórdia de Deus. (Mt 25.41; 8.12; 2 Ts 1.7-9) Originariamente, o homem foi criado para comunhão com Deus, e só nisso ele encontra suprema felicidade. (Jo 17.20-23; Sl 17.15; Mt 11.28ss) Conseqüentemente, a separação de Deus, o Sumo Bem (*summum bonum*) e única fonte de toda boa dádiva e de todo dom perfeito (Tg 1.17), significa, em si mesma, padecer a maior angústia corporal e espiritual.

As Sagradas Escrituras, além disso, descrevem com muita exatidão os padecimentos indizíveis dos condenados como sendo "tribulação e angústia" (Rm 2.9), "estar em tormentos" (Lc 16.23), "estar atormentado nesta chama" (Lc 16.24), "ir para o fogo inextinguível, onde não lhes morre o verme, nem o fogo se apaga" (Mc 9.43,44), "choro e ranger de dentes" (Mt 8.12), etc. Em resumo, a Escritura emprega os termos mais fortes para mostrar que os padecimentos dos condenados na alma e no corpo são os maiores que se podem conceber. Com efeito, excedem nosso fraco entendimento, visto serem contínuos e perpétuos, ardendo o fogo incessantemente e, ainda assim, não se consumindo. (Mc 3.29)

Enquanto o padecimento do corpo no fogo do inferno será extremo, a alma será torturada perpetuamente com a sensação da ira de Deus (*sensus irae*) e a sua condenação eterna (Gl 3.10), bem como pelos terrores de uma consciência completamente desperta (*terrores conscientiae*). (Lc 16.27,28) Hollaz acrescenta o comentário oportuno de que "os tormentos do inferno sobrevirão às almas dos condenados tão logo tenham saído do corpo", isto é, por ocasião da morte. (Lc 16.23)

No intuito de descreverem com mais exatidão os tormentos dos condenados, nossos dogmáticos dividem-nos em padecimentos *privativos e*

positivos. Os *padecimentos privativos* incluem a) o sofrer a perda da visão bem-aventurada de Deus (Mt 25.41); b) a separação da comunhão dos bem-aventurados (Lc 16.26); c) a exclusão da luz, do repouso e da felicidade celestiais (Mt 8.12); d) a negação completa de compaixão, divina e humana (Lc 16.25,26); e) completa falta de tudo quanto possa confortá-los (Ap 6.16-17).

Os *padecimentos positivos* são internos bem como externos. Os *internos* consistem nas mais inexplicáveis dores e tormentos da alma (Mc 9.44) e os *externos*, em sua associação com os demônios (Mt 25.41), seu confinamento perpétuo a um lugar de indizível aflição (Mt 25.30; 1 Pe 3.18-20) e seus tormentos incessantes num fogo que queima e, contudo, não consome. (Lc 16.23,24; Ap 14.10,11; 20.10,15)

Se o fogo do inferno é material (fogo real) ou imaterial (tormento indizível), é coisa que não vem ao caso, porquanto mesmo em sentido figurado (Gerhard, Quenstedet), o termo designa angústia e agonia indescritíveis. (Is 66.24) Nossos dogmáticos advertem com razão a todos os espíritos curiosos que é muito mais proveitoso procurar escapar à agonia do inferno do que discutir sobre o que seria o fogo do inferno (Gerhard).

O Dr. Pieper comenta, a propósito, que não haverá ateus no inferno, porquanto o seu tormento em castigo infinito os convencerá da existência de um juiz justo e onipotente, cuja sabedoria deve ser reconhecida. (Lc 16.27,28)

A pergunta sobre se os condenados, no inferno prosseguirão no pecado pode ser respondida pela afirmativa no sentido de que toda a sua condição moral de reprovação (falta de fé, esperança e obediência interior) é um estado incessante de transgressão. A isso podemos acrescentar que o fogo do inferno não é purificador (o inferno não é purgatório), mas punitivo, de sorte que os condenados não serão moralmente melhorados por ele. Daí, que, se reconhecerem a majestade de Deus, só o farão por coação em agonia infinita.

É muito pouco provável que os condenados blasfemem efetivamente a Deus. (Lc 16.27,28) A passagem de Ap 16.11, sem dúvida, se refere a pessoas que blasfemam a Deus em virtude das tribulações da vida presente.

A Escritura ensina, com muita clareza que os castigos do inferno diferem em grau, segundo a qualidade e medida do pecado. (Mt 11.24; Lc 12.47; Mt 23.15) O pecado a ser punido com maior severidade é o da rejeição maldosa ao Evangelho de Cristo. (Mt 11.16,24)

Embora fundamentados em passagens claras da Escritura, falemos do inferno como de um lugar (Lc 16.28; 1 Pe 3.19), não devemos entendê-lo em sentido físico. Tampouco devemos determinar onde se situa esse lugar, visto a Escritura não nos fornecer nenhuma informação sobre o assunto. Pode-se dizer que o inferno se acha onde Deus revela aos condenados a sua justiça eterna punitiva, banindo-os de sua face graciosa. (Pieper) Quenstedt cita

Crisóstomo nesse ponto, o qual afirma: "Não procuremos saber onde fica, mas como dele escaparemos."

Hollaz encerra este assunto com a observação oportuna: "É coisa certa que a prisão infernal é uma localidade real (Lc 16.28; 1 Pe 3.19), separada da habitação dos bem-aventurados. (Ap 22.15; Lc 16.23) É provável também que se situe fora deste mundo habitável. (2 Pe 3.10; Mt 8.12) Todavia, *onde* fica exatamente esse lugar, é coisa desconhecida para os homens durante a vida presente." (*Doctr. Theol.*, p.658)

Com respeito à *causa* da condenação eterna, é óbvio que embora todo pecado (tanto original, Ef 2.3, como o atual Ez 18.20), seja por sua própria natureza (*natura sua, ut sic, meritorie*) condenável (1 Co 5.11; Ap 21.8; Gl 3.10), é o pecado da incredulidade que, em última análise, condena. (Jo 3.16-18,36; Mc 16.16) Por meio de sua satisfação vicária (*satisfactio vicaria*), Cristo adquiriu reconciliação perfeita com Deus para todos os seres humanos, de sorte que, nele, todo pecador neste mundo é absolvido de todas as transgressões (2 Co 5.19-21) (justificação objetiva). Em razão disso, o pecador é castigado eternamente somente se recusar o perdão gracioso de Deus pela fé em Cristo. Essa é uma ofensa tão grande, que é punida com justiça através da condenação perpétua no inferno.

Contudo, se o pecador não aceitar o perdão gracioso de Deus em Cristo Jesus, então o pecado original bem como os seus pecados atuais o condenarão também, visto que jamais poderá expiá-los e, desta maneira, são para todo o sempre lançados em sua conta. É por esse motivo que a Escritura, por um lado, atribui a condenação eterna ao pecado da incredulidade (Jo 3.18) e, por outro, também a todos os demais pecados. (Ef 5.6; Gl 5.19-21; 1 Co 6.9,10; Ap 22.15)

Se conservarmos em mente a explicação que acaba de ser dada, não menosprezaremos a satisfação vicária de Cristo (ensinando a justiça das obras) nem ainda o caráter condenável da transgressão humana. (Rm 6.1: "Permaneceremos no pecado, para que seja a graça mais abundante?") Tanto mais, porém, confiaremos em Cristo Jesus, nosso divino Salvador e, no poder da fé, fugiremos do pecado e o combateremos. (Rm 6.2,11-15) O objetivo das Sagradas Escrituras, ao nos revelar a doutrina da condenação eterna, é advertir-nos contra a incredulidade (Mc 16.16) bem como contra a segurança carnal (Mt 26.41; 1 Co 10.12), e, assim, induzir-nos a procurar a salvação gratuita de Cristo, oferecida a todas as pessoas nos meios da graça. A doutrina da condenação eterna é o gênero mais severo de pregação da Lei, e seu objetivo é o arrependimento. (Mt 3.7-12)

Essa advertência, contida na doutrina do castigo perpétuo, não se destina, contudo, apenas aos incrédulos, mas também aos crentes enquanto ainda forem carnais (Mt 8.11,12, dirigida aos "filhos do reino"; 26.24, dirigida a Judas; 24.42-51, dirigida aos discípulos).

Mors tua, iudicium postremum, gloria coeli,
Et dolor inferni sunt meditanda tibi.

Embora a doutrina do inferno jamais venha a converter uma alma sequer, visto que a Lei somente "opera a ira" (Rm 4.15), ainda assim "nos serviu de aio para nos conduzir a Cristo, a fim de que fôssemos justificados por fé". (Gl 3.24) Disso resulta que todos os pregadores que neguem o castigo eterno dos ímpios não serão "teólogos misericordiosos" (*misericordes theologi*), mas sim os mais cruéis de todos os falsos profetas, que, ao invés de advertir o pecador de sua terrível condenação (Ez 3.17-19), fazem tudo o que podem para "submergir os homens na perdição e ruína". (1 Tm 6.3-5, 9) Cristo e seus santos apóstolos ensinaram a doutrina da retribuição eterna com grande clareza e ênfase. (Mc 9.43ss; 2 Ts 2.9) Todo pregador cristão deve seguir o seu exemplo como fiel ministro de Cristo e leal despenseiro dos mistérios de Deus. (1 Co 4.1,2)

A doutrina da condenação eterna serve, ainda, para ilustrar o justo juízo de Deus sobre todos os transgressores. (Rm 2.5,6; 3.4) Como, todavia, Deus deseja sinceramente que todas as pessoas se salvem (*voluntas antecedens*) (Jo 3.16), é unicamente por meio de sua *voluntas consequens* (Jo 3.18, 36) que revela e glorifica sua justa ira e castigo.

A doutrina calvinista acerca da reprovação ao inferno "desde a eternidade" é antibíblica. Deus jamais destinou o ser humano ao inferno, mas unicamente ao céu. (1 Tm 2.4-6)

A doutrina da condenação eterna é negada pelos *restauracionistas*, os quais ensinam que o castigo futuro não é retribuinte, mas remediador, e resultará na salvação de todas as pessoas e, como querem alguns, dos anjos maus. (Restauração de todas as coisas; *apokatástasis*; segunda provação.) É igualmente negada pelos *aniquilacionistas*, os quais ensinam que os ímpios serão completamente destruídos por ocasião do juízo ou depois. Ambos esses erros são contrários às declarações explícitas da Escritura.

8. A Salvação Eterna

(De Beatitudine Aeterna)

a. *O fato da salvação eterna*. A existência de uma vida perpétua em glória e ventura para todos os que crêem verdadeiramente em Cristo Jesus, é a culminância de toda a revelação evangélica das Sagradas Escrituras. (Rm 5.1,2; Ef 2.4-6) Assim diz a explicação do Segundo Artigo do Credo: "Creio que Jesus Cristo me remiu [...], para que eu lhe pertença e viva submisso a ele em seu Reino e lhe sirva em eterna justiça, inocência e bem-aventurança, assim como ele ressurgiu dos mortos, vive e reina para sempre." Da mesma forma, também a

Fórmula de Concórdia (*Decl. Sól.*, XI, 14:22): "Deus ordenou em seu propósito e conselho: [...] Que, finalmente, quer salvar e glorificar para sempre, na vida eterna aos que elegeu, chamou e justificou."

A bendita doutrina da vida eterna pela fé em Cristo não pode ser aprendida pela razão, visto pertencer à "sabedoria de Deus em mistério, outrora oculta, a qual Deus preordenou desde a eternidade para a nossa glória". (1 Co 2.7-9)

É preciso, pois, que não se confunda a esperança da vida eterna (Jo 17.3) com a doutrina pagã da imortalidade da alma ou de sua existência continuada depois da morte, o que a própria razão humana pode excogitar. Quanto ao que concerne aos argumentos pela imortalidade da alma, podemos anotar o seguinte: a) "Porquanto a alma é imaterial e simples, é indissolúvel." (Platão, Leibnitz; *prova metafísica*); b) "As ricas capacidades da alma não se podem desenvolver satisfatoriamente nesta vida; seu destino há que, portanto, estender-se a uma vida futura." (Cícero, Lotze; *prova teológica*); c) "O homem porfia por alcançar virtude bem como felicidade; a vida presente, porém, não pode trazer satisfação com respeito a nenhuma delas." (Kant; *argumentum ethonomicum);* d) "O amor à pátria inspira-se unicamente na promessa da vida além da morte." (J. G. Fichte; *argumentum iuridicum*); e) "Todos os homens crêem por natureza na imortalidade da alma." (Homero, Virgílio, Cícero; *argumentum e consensu gentium)*; (cf. *Doctr. Theol.*, p.631ss.)

Todavia, todos os "céus" dos gentios (incrédulos) são de feitura humana e, por isso mesmo, caricaturas do céu da Escritura, assim como todo salvador de humana feitura é caricatura do divino Salvador. Embora os gentios tenham sempre especulado em torno da imortalidade da alma, o apóstolo Paulo testifica que, a despeito de suas especulações escatológicas, estão "sem esperança e sem Deus no mundo". (Ef 2.12) Carlos Hase declara com razão que "na cabana do colono pobre encontrarás fé mais robusta numa vida eterna do que nos auditórios de grandes filósofos". (cf. *Christl. Dogmatik*, III, 619)

Somente quem crê verdadeiramente em Cristo Jesus, Filho unigênito de Deus, e na sua morte vicária pelos pecados do mundo pode ter real esperança da vida eterna. (Jo 3.16; 11.23-27) Mesmo os "pensamentos mais doces" em torno da vida futura da alma são terríveis sem a fé em Cristo, visto não poderem jamais silenciar a voz acusadora e condenante da consciência. (Rm 2.15,16)

b. *O que é a vida eterna* (*forma beatitudinis aeterna*). Em conformidade com as Sagradas Escrituras, a vida eterna que Cristo concederá aos seus adeptos consiste na perpétua visão bem-aventurada de Deus. (Jó 19.25-27; At 7.55; Mt 5.8; 2 Co 5.1-6; 1 Co 13.12; 1 Jo 3.2) Na vida presente, os crentes cristãos vêem Deus unicamente pela fé por meio da sua Palavra, e, por assim dizer, por imagem (1 Co 13.12; *cognitio Dei abstractiva*). No céu, porém, verão Deus sem imagem ou véu, face a face (*cognitio Dei intuitiva*).

Essa visão de Deus é bem-aventurada, isto é, está combinada (incorporada) com felicidade suprema (Sl 17.15), de modo a não quererem os bem-aventurados jamais outra qualquer felicidade senão a de contemplar Deus, o Supremo Bem e a suprema fonte de todo gozo perfeito. Segue-se disso que não poderão nunca apostatar dele, mas estão confirmados em sua glória celestial. (Ap 14.13; Jo 10.27-29; Sl 16.11; Jo 17.24; Ap 7.9-17) Então, não haverá inimigo espiritual para interferir em sua felicidade. (Ap 20.10)

Quenstedt descreve da seguinte maneira a felicidade perene dos bem-aventurados: "A forma [da vida eterna] consiste, em termos gerais, do recebimento inefável, completíssimo e incessante de bênçãos incompreensíveis. As bênçãos da vida eterna são privativas ou positivas.

As bênçãos privativas são a ausência de pecado e de todas as causas do pecado, o incitamento da carne, o sugestionamento do diabo, a sedução do mundo e dos castigos do pecado, tais como várias calamidades (Is 25.8; 49.10; Ap 21.4); a morte temporal (Os 13.14; 1 Co 15.26, 55-57; Ap 2.7) e a condenação eterna. (Ap 2.11; 20.14) Cabe aqui também a imunidade contra os sentimentos e ações do corpo animal em si, como, por exemplo, fome, sede, comer, beber, sexualidade, etc. (Ap 7.16,17; Mt 22.30)

Algumas *bênçãos positivas* da vida eterna são *internas*, ao passo que outras são *externas*. *As bênçãos positivas internas*, entre as quais figura com destaque a visão bem-aventurada e imediata de Deus, pertencem a todo o ser e afetam corpo e alma dos bem-aventurados. As bênçãos internas de qualquer das partes do ser pertencem ou à alma ou ao corpo. As da alma são: a) a iluminação perfeita do intelecto (1 Co 13.9-12); b) a retidão completa da vontade e dos desejos (Sl 17.15; Ef 5.27); c) a mais alta segurança com respeito à duração perpétua dessa bem-aventurança (Jo 16.22). As do corpo são: a) espiritualidade (1 Co 15.44,47; Fp 3.21); b) invisibilidade (1 Co 15.44); c) impalpabilidade (1 Co 15.44,48); d) ilocalidade (*ibid.*); e) subtilidade (*ibid.*); f) agilidade (1 Ts 4.17); g) impassibilidade (Ap 7.16; 21.4); h) imortalidade e incorruptibilidade (1 Co 15.42-48. 53; 2 Co 5.4); i) força e sanidade (1 Co 15.43); j) esplendor (Dn 12.3; Mt 13.43; 1 Co 15.14,43); l) beleza (1 Co 15.43; Fp 3.21).

As bênçãos positivas externas são as que os bem-aventurados experimentam fora deles. Dessas, duas são as principais: a) a mais deleitante comunhão com Deus (Lc 23.43; Jo 12.26; 14.3; 17.24; 2 Co 5.8; Fp 1.23; 1 Ts 4.17; Ap 21.3), com os anjos (Hb 12.22) e com todos os bem-aventurados (Mt 8.11; Lc 13.29; Hb 12.23), a qual consiste em presença mútua, nas mais agradáveis conversações e na expressão de honra mútua juntamente com amor mútuo; e b) a mais bela e magnificente habitação." (*Doctr. Theol.*, p.661ss)

Com respeito à visão bem-aventurada, a Escritura ensina que isto não sucede meramente por contemplação mental (*visio corporalis*). (1 Co 9.12; Jó

19.25-27; 1 Jo 3.2) Os que duvidam da possibilidade da visão bem-aventurada podem, também, duvidar da possibilidade de tudo o que se relaciona com o céu, visto que toda a doutrina da vida eterna transcende nosso fraco entendimento. A Escritura ensina claramente que os bem-aventurados no céu hão de reconhecer, não só a Deus, mas uns aos outros. (Mt 17.3,4; Ap 7.13,14) Escreve Hafenreffer: "Porquanto a imagem perfeita de Deus, segundo a qual fomos criados, será plenamente restaurada, seremos também dotados de sabedoria e conhecimento perfeitos. Por conseguinte, se Adão, antes da queda, reconheceu imediatamente em Eva a sua costela, muito mais nós, na vida que há de vir, quando todos estes dons serão muito mais perfeitos, haveremos de reconhecer-nos uns aos outros. (Lc 16.23; Mt 17.1ss)" (*Doctr. Theol.*, p.662)

Não há certeza sobre se os bem-aventurados vão reconhecer os condenados no inferno. Dr. Pieper sugere sabiamente que será melhor deixar essa pergunta sem resposta. Que tal reconhecimento, caso se desse, não viria perturbar a felicidade dos santos, Hutter explica da seguinte maneira: "A vontade dos bem-aventurados se conformará em todas as coisas com a de Deus. Os sentimentos carnais que são sinais de nossa fraqueza na vida presente cessarão completamente na vida que há de vir, quando nosso amor se estenderá aos que são amados de Deus e a quem o mesmo fez herdeiros da vida eterna. Nos condenados, porém, admirarão supremamente e bendirão eternamente a justiça de Deus exaltada." (*Doctr. Theol.*, p.662)

c. *Como a Escritura descreve a vida eterna*. Gerhard sugere que *o que a vida eterna* é só se pode conhecer da revelação da Palavra de modo geral e obscuro (*ainigmatikoos*). Com efeito, enquanto que as Sagradas Escrituras falam da vida eterna em muitos lugares, não nos fornecem muitos detalhes a respeito da sua natureza excelsa. O Santo Espírito escolheu esse método de ensino intencionalmente; pois não temos, nesta vida, uma concepção adequada da natureza das coisas que se situam além do espaço e do tempo.

Mesmo assim, a descrição da vida eterna que a Palavra de Deus fornece é suficiente para nos proporcionar um antegozo da glória vindoura (Rm 8.18) e fazer anelar o céu. (Fp 1.23) A Escritura descreve negativamente a bem-aventurança dos santos de Deus no céu como libertação completa de todos os males desta vida. (2 Tm 4.18; Ap 7.16,17; 21.4) Positivamente, como ventura suprema e perfeita. (1 Pe 1.8, 9; Sl 16.11; Jo 17.24) Além disso, a Escritura pinta o gozo perfeito da vida eterna por meio dos símbolos que nos proporcionam um antegozo da glória perfeita do céu. (Mt 25.10; Ap 19.9: matrimônio; Lc 13.29; Mt 8.11: banquete; Lc 22.30: o estar assentado em tronos.) A Escritura demonstra expressamente que não se devem explicar essas figuras em sentido físico ou terreno. (Lc 22.24-30; Mt 22.30)

Não é, todavia, só a alma, e sim também o corpo que compartilhará a ventura eterna do céu (1 Co 15.44); pois será conforme o corpo glorificado de

Cristo (Fp 3.21) e resplandecerá como o sol (Mt 13.43), estando livre de todas as conseqüências do pecado. (1 Co 15.42,43)

A língua que será usada no céu não é terrena, mas celestial, de sorte que não pode ser conhecida na terra (2 Co 12.4: "palavras inefáveis, as quais não é lícito ao homem referir".)

Embora não haja graus de felicidade, uma vez que todos os santos de Cristo verão Deus e, assim, serão completamente bem-aventurados, a Escritura ensina que há graus de glória (*doxa, gloria*), proporcional à fidelidade e aos sofrimentos dos crentes cristãos na vida presente. (2 Co 9.6; 1 Co 15.41, 42; Dn 12.3) (*Omnibus una salus sanctis, sed gloria dispar;* cf. Lutero, S. L., VIII, 1223ss.) Essas diferenças de glória não suscitarão inveja, visto que o ciúme é pecado (Gl 5.20,21) e o pecado estará completamente abolido no céu. (Sl 17.15; 16.11)

É realmente preciso que se conceba o céu como um determinado lugar (*pou*) onde os bem-aventurados verão Deus e gozarão a glória suprema de modo perfeito. (Mt 5.12; 6.20; 1 Pe 1.4; Mc 16.19). Não devemos, porém, tomar esse "determinado lugar" em sentido material. Assim como o *pou damnatorum* é toda parte onde Deus revela a sua eterna justiça punitiva, o *pou beatorum* é toda parte onde Deus revela sua graça e amor eternos em glória desvelada. Dessa forma, os anjos estão sempre no céu, mesmo quando ministram aos santos na terra. (Mt 18.10; Lc 1.19)

d. *Os santos no céu.* A Escritura descreve como santos de Deus que herdarão a vida eterna todos quantos crêem em Cristo. (Jo 3.16-18,36) Por essa razão, é errado atribuir-se a vida eterna também aos que não são crentes com base em sua *iustitia naturalis et civilis.* (Zwínglio, Hofmann; cf. Lutero, contra Zwínglio, que expressou a esperança de encontrar no céu gentios como Hércules, Teseu, Sócrates, etc.) Cristo ordenou expressamente aos seus discípulos que pregassem o Evangelho a toda criatura, acrescentando a advertência de que todo aquele que não cresse seria condenado. (Mc 16.15,16; Lc 24.47; cf. também At 26.18)

Que só os verdadeiros crentes serão salvos eternamente, transparece também em todas as passagens na Escritura a) em que se ordena aos ministros cristãos sejam fiéis e diligentes em seu sagrado ofício, a fim de que nenhuma alma se perca por incredulidade (Ez 3.18,19; 2 Tm 4.1,2; 2.23-26; 1 Tm 4.15,16); b) em que todos os cristãos são exortados a instruir, repreender e advertir os irmãos que erram, a fim de que não percam a salvação de sua alma por apostasia (Mt 18.15-17; 1 Co 5); e c) em que todos os cristãos são admoestados a viver vida santa, para que não se tornem culpados da condenação de ninguém em virtude do escândalo de se negar a fé e profissão cristã. (Mt 18.6,7)

e. *A finalidade da doutrina da salvação eterna*. Assim como a doutrina da condenação eterna serve para advertir as pessoas da incredulidade e segurança carnal, assim a doutrina da vida eterna serve para incitar os crentes a maior fé e para sustê-los em seu fiel seguimento de Cristo. (Mt 10.22; 24.13; Mc 13.13) A verdadeira vida cristã é impossível sem constante consideração da segura esperança da vida eterna. (Fp 3.12-14; 1.23,24; Mt 6.19-21)

Na vida presente, os crentes cristãos não logram o reconhecimento que merecem na qualidade de filhos de Deus (1 Jo 3.2), da maneira como o seu Salvador não era apreciado durante a sua peregrinação na terra. (Is 53.1-3; Jo 1.10-11) Além do mais, como são odiados e afligidos por "todos os homens" (Mt 10.22,25; 24.9), têm de suportar muitas tribulações em geral, antes que possam entrar no Reino divino da glória. (At 14.22) Por isso, deveriam ter sua atenção voltada constantemente para a sua segura herança no céu, de modo a poderem superar todo o mal e obter o triunfo eterno. (Mt 5.12; 2 Co 4.16-18) Toda sorte de tribulação é o prêmio terreno especialmente dos ministros cristãos (2 Tm 2.9; 2 Co 4.7-11), visto que o mundo detesta o Evangelho de Cristo (1 Co 1.23) e há de abominá-lo até a consumação do século. (2 Tm 4.1-8)

Em toda a sua tribulação, porém, os cristãos dominarão e obterão a vitória (Rm 8.35-39), se, a exemplo do apóstolo Paulo (2 Tm 1.12), prosseguirem na fé e retiverem firmes a sua esperança da glória eterna, que tem o selo do Espírito Santo. (Jo 16.33; 1 Jo 5.4,5; Ap 2.7-11; 12.11)

Acerca do uso prático da doutrina da vida eterna, Gerhard escreve: "A doutrina a respeito do céu dos bem-aventurados e da vida eterna não se acha exposta nas Sagradas Escrituras, para que ociosamente disputemos, como teóricos, a respeito da localização do céu, da visão bem-aventurada, das propriedades dos corpos glorificados, mas para que, como pessoas práticas, tomando em consideração os prometidos gozos da vida eterna cada dia, sim, cada hora, sim, cada momento, possamos manter-nos bem junto ao caminho que conduz para lá e evitar cuidadosamente tudo quanto possa causar retardamento ou chamar-nos de volta da entrada para a vida eterna.

Em 2 Co 4.18, os piedosos são descritos pelo apóstolo como atentando, não nas coisas que se vêem, (*ta blepómena*), mas nas que não se vêem (*ta mee blepómena*). Um dos antigos, a quem se perguntara que livros usava em seus estudos diários, respondeu que estudava cada dia num livro com três páginas, uma vermelha, outra preta, outra branca; que, na vermelha, lia acerca da paixão de nosso Senhor; na preta, acerca dos tormentos dos perdidos e, na branca, acerca dos gozos dos glorificados, e que, deste estudo, tirava mais proveito do que se examinasse todas as obras dos filósofos." (*Doctr. Theol.*, p.663)

"Christus gubernet mentes nostras ad veram pietatem,
Et restituat ecclesiae piam et perpetuam concordiam! Amen."

SOLI DEO GLORIA!

EXPRESSÕES

A

A debito ad posse non valet consequentia [342]
A praecepto ad posse non valet consequentia [238/383]
Actio praevia [194]
Actus personales [163]
Adhortationes, legales, evangelicae, [238]
Admonitiones, legales, evangelicae, [342]
Agraphos, vox [52]
Aliquid discrimen in homine [95]
Alloiosis [270]
- alloiosis em Zwínglio aplicado à absolvição [435]
Allos, o Pai é chamado outro, allos, diferente do Filho [159]
Analogia fidei [148]
Angelus increatus [199]
Antigraphos, vox [52]
Antilegomena [122/128/140]
Appetitus sensitivus [221]
Apokalypsis [52]
Apokatastasis [591]
Apotelesmata, o que se quer dizer com [280]
Appetitus sensitivus [207]
Apprehensio, simplex [149]
- spiritualis [149]
A priori. Escritura deve ser aceita como verdade a priori [37]
Argumentum in circulo [133]
Articuli antecedentes, consequentes, [94/357]
Articulus fundamentalissimus [68]
Articulus stantis et cadentis ecclesiae [253]
Autopistos (autoritativo), A Escritura é, [132]
Auctoritas normativa et causativa [132]

B

Baptismus fluminis et flaminis [474
Buchstabendienst [109]
Buchstabenknechtschaft/ unwürdiger Lehrzwang/ gesetzlicher Geist [92]

C

Castigationes paternae [216/403]
Causae formaliter causantes non sunt in Deo [176]
Causae secundae [179/194]
Causae virtualiter causantes sunt in Deo [176]
"Chave errada" [435]
Christum treiben [128]
Clauso utero [287]
Clavis errans/ Fehlschlüssel [437]
Conceptio miraculosa [257]
Concursus [193]
Condescendit nobis Deus, etc. [169]
Consensus ecclesiae [108]
- consensus ecclesiae patrum [108]
Consequentiae legitimae [137]
Conservatio [193]
Consubstantialis [161]
Contemptus sacramenti damnat, non privatio [469/504]
Contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis [463]
Conversio prima [341]
- secunda [341]
- reiterata [341]
Creatio continuata [194]
Crimen laesae maiestatis [97
Crux theologorum [76]
Culpa, todos os homens por natureza estão in eadem culpa [76/564]
Cur alii, alii non? [76/96/249/346/416/567]
Cur alii prae aliis? [76/96/346/551/567
Cur non omnes? [76]

D

Dei mors, Dei passio, Dei sanguis [281]
Desertio Christi [289]
"Desperto" [350]
Deszendenztheorie [184]
Deus assumpsit naturam humanam, non hominem [260]
Deus non dat interna nisi per externa [336]
Dicta probantia [107]
Diesseitigkeitstheologie [78]
Dii nuncupativi [167]
Doctrina divina 59]
Donatio fidei é conversão [330]
Donatio virium spiritualium est conversio [332]
Donum supernaturale [208]
- supperadditum [208]
- concreatum [208]

E

Ecclesia est invisibilis [511]
- una [511]
- sancta [512]
- catholica [512]
- apostolica 512]
- est mater fidelium [514]
- ecclesiae particulares [516]
- ecclesiae purae, corruptae [518/19]
- repraesentativa [523]
Ecclesia primitiva [139]
Efficacia resistibilis [143]
Eggraphos, vox, [52]
Einheitliches Ganzes, ein, construído sobre o pilar da consciência cristã etc. [96]

Eisegesis [147]
"em, com e sob" [488]
Episkopoi (bispos) [540]
Erkenntnis-theoretische Frage [88]
Erlebnis, das christliche [28]
Errare in Deum non cadit [85]
Erscheinungen, Gleichartigkeit der psychologischen [35]
Exegesis [147]
Ex opere operato [422]
Ex sensu [145]
Ex nolentibus volentes facit [345]
Extra ecclesiam nulla salus [512]
Extra illud Calvinisticum [275]

F

Fidei ratio [44]
Fides humana, divina [86]
- onde a fides divina é encontrada [132/33]
- fides heroica [179]
- patitur sibi benefieri [318]
- fides infantium fides actualis est [322]
- fides caritate formata [376]
Filioque [163]
Finis theologiae [82]
Finis cuius Scripturae [138]
Finitum non est capax infiniti [485]

G

Generatio aequivoca [184]
Genus idiomaticum [269]
- maiestaticum [271]
- não há quarto genus [272]
- apotelesmaticum [279]
Gnadenlohn [395]
Glaubensbewusstsein, christliches [28]
Gratia infusa [49/243/361]
Gratia particularis [44]
Gratia universalis [44/96/247]
Gubernatio divina [122/193]

H

Habitus
- spiritualis [54]
- practicus [81]
- exhibitivus [87]
- demonstrativus [87]
- practicus é adquirida [100]
Heilanstalt, Igreja não é uma [507]
Hominis voluntas in conversione non est otiosa, etc. [339]
Homo certus est passive, etc. [88]
Homo in conversione passive sese habet [333]
Homologumena [122/128/140]
Homo peccator [82]
Horribile decretum [563]

I

Ich, das wiedergeborne [28]
Idiomata, significado de [269]
Impulsus scribendi [118/122]
- Hollaz sobre [118]
- Quenstedt sobre [118]
- é negado pelos católicos romanos [118/19]
In corde meo iste unus regnat articulus, sc. fides Christi, etc. [311]
Index Generalis dos Jesuítas [401]
Insignis philosophus (Adão) [208]
Instrumentum áergon [279]
Intuitu fidei [553/556]
- tal doutrina não é escriturística [558]
- pode ser compreendida apenas em um sentido sinergista [559]
- nem todos os que a ensinaram eram sinergistas [559]
Iustitia
- civilis [236/238/345/390]
- spiritualis [238/345/389]
- legalis, evangelica [178]

J

Jenseitstheologie [78]

K

Koine [125]

L

Lacunae [95]
Lehrfortbildung [78/89]
- Lutero inculpável de [98]
Levicula [124]
Lex necat peccatorem, non peccatum, etc. [67]
Lex praescribit, evangelium inscribit [66/145]
Libertas a coactione [197]
Locutio exhibitiva [481/489]
Los-von-der-Schrift-Bewegung [28]

M

Mandatum divinum [119]
Manducatio generalis, indignorum [496]
Mater ecclesia sancta [43]
Materia coelestis [477/493/492]
- materia terrena [492]
- o que ela não é [493]
Materia est principium passivum [187]
Media dativa, effectiva [310]
Media dotika [250]
Meditatio; Meditação na Teologia [100/101]
Medium cognoscendi [84]
Medium iustificationis [501]
Medium leptikon [250]
Medius, status [569]
Meritum de congruo, de condigno [400]

Metabasis eis allo genos [105]
Mirabilia seu mira [201]
Modus subsistendi [160]
- operandi [160]
- loquendi [170/173]
Moles coeli et terrae [183/184/185]
Monstrum incertitudinis [49/365]
Mutatio nulla cadit in Deum [170]

N

Necessitas immutabilitatis [197]
Nihil habet rationem sacramenti extra usum a Christo institutum [492]
Norma normans, norma normata [108/138]
Norma discretionis [138]
- remissiva [146]
Nosse cum affectu et effectu [175/558]
Notiones personales [163]
Notitia innata [154]
- acquisitiva [154]

O

Offenbarungsurkunde [120]
Omnipraesentia intima, extima [286]
Opera ad extra [164/180]
- ad intra [164/180]
Opinio legis [34/39/111]
Oratio [100]
Ordo salutis, relação dos vários artigos na [311/349]

P

Panis extra usum a Christo institutum non est corpus Christi [492]
Particulae exclusivae [375]
Peccata clamantia [231]
Peccata commissionis et omissionis [229/230]
Peccata enormia não destrói a fé (Calvinistas) [231]
Peccatum irremisibile [232]
Perichoresis [164]
Perspicuitas rerum, verborum [149]
Pestilentissima pestis [360]
Petros, petra [513/514/534]
Pheromenoi [114/116]
Physische Wirkung, Naturwirkung [478]
Poenitentia
- continuata [340]
- quotidiana [383]
Portenta; a quem Lutero chama desta forma, [28]
Potestas ministerialis, ordinis, clavium, iurisdictionis [538]
- além da potestas clavium ministros não têm autoridade [539]
Potestas clavium [367]
Praedestinatio non est absoluta, sed ordinata [553]
Praesentia divina
- localis [44/172]
- illocalis [172]
- repletiva [172]
Predigtamt, pfarramt [525/531]
Preposições anti, hyper, significado de [299]
Presbyteroi (presbíteros) [540]
Principium cognoscendi [38/51/85/97/105/110/126]
Proegnoo [577]
Prolegomena [27]
Protevangelium [104/211]

Q

Quad materiale, formale [195/389]
Quod non est biblicum, etc. [59]
Quod ubique, etc. [108]
Quot humanae naturae, tot personae humanae [259]
Quot personae, tot essentiae, axioma que não fica bem em se tratando de Deus [162]

R

Reatus culpae, poenae [216]
Religionsgeschichte [35]
Religionsmengerei [521]
Repristinationstheologen [89]
Res inanimatae [468]

S

Sacramentalis uni non fit nisi in distributione [492]
Semper virgo [287]
Schriftganze, das [98]
Schriftprinzip [105/137/146]
Scientia naturalis, libera, media; scientia de futuro conditionata [174]
Scintillula fidei [329/337]
Scriptura locuta, etc. [28]
Scriptura Sacra est Deus incarnatus [106]
- non est muta, etc. [136]
- finis cui Scriptura Sacra sunt omnes homines [138]
- finis cuius Scriptura Sacra [138]
- versiones Scriptura Sacra son solum utiles, etc. [138]
- Scriptura Scripturam interpretatur; Scriptura sua luce radiat [147]
Sedes doctrinae [98/107/136/148]
Selbstbewusstsein, das fromme [28]
Selbstgewiszheit [88]
Sensus gratiae [243]
Sheol / (hades) [587/588]
Si homo non periisset, etc. [253]
Simplicitas divina [170]
Skandalon [73/520]
Sola fide
- a doutrina da [354]
- o que se quer dizer por [356/361]
- Papa, o Anticristo por anatematizá-la [365]
Sola fides membra ecclesiae constituit [505]
Sola gratia [45/95/96/100/249]

- a doutrina da eleição a inculca [559]
Sola Scriptura [100]
Solus Deus convertit hominem [334]
Sophismata [179]
Status medius, não há [339/350]
Sub specie aeternitatis [412]
Suggestio verborum [116]
- realis [116]
- literalis [118]

T

Tabula secunda [401/465/101]
Terminus peremptorius [342]
Terminus vitae [198]
Terrores conscientiae, não meritórios [337]
Tertium comparationis [119]
Testimonium Spitirus Sancti [132/135/321/364/376/404]
Theologesantes [53]
Theologia debet esse grammatica [106]
Theologia irregenitorum [54]
Theólogos, ho; theologus [53/101]
Theopneustos [114/116/117]
Theorie, künstliche [130]
Theósdotos [47]
Tohuvabohu [185]
Transmutationshypothese [184]
Tres causae efficientes conversionis (não há) [333]

U

Unio
- nominalis [262]
- naturalis [262]
- accidentalis [263]
- sustentativa [263]
- habitualis [263]
- essentialis [264]
- per adoptionem [264]
- mystica [311]
Usus loquendi [30]
- magisterialis, ministerialis da razão [95/106/137]

V

Verbum internum [465/144/531/144]
Versiones Scripturae Sacrae [138]
Verstockung eine Folge der Selbstverstockung [564]
Vis dativa, effectiva [334]
Vocatio immediata, mediata [531]
Vocatio seria [564]
Voluntas
- gratiae [250]
- ordinata [250]
- antecedens [251/565/590]
- consequens [251/565/590]
- divina, - prima, - secunda, porque falamos de [565]

W

Wirklichkeitsmenschen [129]
Wirklichkeitssinn [28]

Z

Zorneswahl, não há [563]
Zweinaturenlehre [260]

Índice de Passagens Bíblicas

Textos Bíblicos explicados

Atos
2.24 [291]
11.21 [326]
13.48 [564]
19.1-6 [473]

Apocalipse
16.11 [589]
20 [578]

1 Coríntios
7.10ss [125]
11.25 [498]
15.29 [467]

2 Coríntios
5.18-21 [302]

Filipenses
2.12,13 [415]

Gálatas
3.3 [39]
3.22 [396]

Gênesis
1 e 2 [189]
3.15 [581]

Hebreus
6.4-6 [233]
10.26-7 [233]
12.14 [376]

João
19.34 [299]

1 João
1.8-10 [381]
3.9 [381]

Lucas
22.20 [498]

Mateus
5.12 [396]
16.18 [513,533]
20.1-16 [560]
22.1-14 [560]
25.46 [586]

1 Pedro
1.10-2 [113]
3.18-20 [290/575]
4.6 [291]

2 Pedro
1.10 [560/561]

Romanos
8.29 [557]
9.18 [566]
9.22 [565/579]

1 Samuel
28.19 [575]

2 Tessalonicenses
2.3-12 [541]

Índice Onomástico

Abelardo
- nega a satisfação vicária [37]

Adocionismo
- modalidade de nestorianismo [264]

Adopcionistas [158]

Agnosticismo [174]

Agostinho
- atributos e essência divinos [168]
- hexaemeron [185]
- providência divina [193]
- corruptio hereditaria [218]
- pecado original como dano acidental [222]
- livre-arbítrio [238]
- doctor doctorum Christus, cuius schola in terra et cathedra in coelo est [296]
- 'vícios fúlgidos' [391]
- Batismo é água ligada à Palavra de Deus [466]

Agrícola, João
- o decálogo pertence no tribunal, não no púlpito [445]
- antinomista [445]

Alcuíno
- natureza de Cristo [264]

Ambrósio
- fé [384]

Amiraldistas
- [247]

Amsdorf
- boas obras são prejudiciais à salvação [376]

Amyraldo, Moisés
- Deus oferece a graça a todos, mas somente aos eleitos concede fé [247]

Analítico, método
- [100]

Aniquilacionistas
- das últimas coisas (escatologia) [591]

Anselmo de Cantuária
- sua filosofia religiosa [36]
- negou a obediência ativa de Cristo [37]
- como homem, Cristo obedeceu à Lei divina para seu próprio bem [212]

Anticristos, os
- [92]

Antinomismo
- [378/445]

Apolinário
- o 'logos' tomou o lugar do 'nous' [255]

Apologia
- obras [38]
- heresias [57]
- sola fide [69/70]
- livre-arbítrio [236]
- reter o Evangelho [245]
- expiação de Cristo [301/302]
- fé [303]
- Trindade [156]
- definição errônea do pecado pelos papistas [212]
- opinio legis [332]
- erros dos papistas sobre o arrependimento [352]
- significado de justificação [360/363]
- justificação por obras [364]
- fazer boas obras [388]
- recompensa da graça [396]
- exaltação das boas obras [396]
- sacramentos [421]
- absolvição [433/434]
- propósito da Santa Ceia [478]
- membros da Igreja [506/507]
- instituição divina do ministério público [529]
- contra a reivindicação de que os sacerdotes devem ser obedecidos em todas as coisas [539]
- propósito da morte [570]
- castigo eterno dos ímpios [587]

Aquino, Tomás de
- sobre o significado e função da Teologia [52]

Arianismo
- [158/161/255]

Aristóteles
- theologeesantes [53]
- conhecimento natural de Deus pelas obras divinas da criação [152]

Arminianos
- [45/69/244/245]

Astruc, Jean
- Gênesis 1 e 2 não se coadunam [189]

Atanásio
- aequalis patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem [160]
- hexaemeron [185]
- Deus opera milagres não separadamente da natureza humana [281]
- sobre o genus apotelesmaticum [281]

Ateísmo
- [151/153/174/192/196/198/215]

Augsburgo, Confissão de
- o termo 'pessoa' [158]
- causa do pecado [216]
- efeitos da Queda [220]
- pecado original [221/222]
- fé justificadora [247]
- o ofício de Cristo [295]
- arrependimento [351]
- justificação [355]
- essência das boas obras [384]
- inamissibilidade da fé [413]
- meios da graça [418]
- finalidade dos sacramentos [422]
- absolvição [435]
- essência da Santa Ceia [479]
- o que propriamente é a Igreja [506]
- o Estado, uma ordenação de Deus [515]
- necessidade do chamado [531]

Auréolo, Pedro
- [168]

Auto-hipostasismo (autohypóstatos)
- Cristo se coadunava gradativamente ao logos [265]

Axioma racionalista
- a graça eficaz age imediatamente [44]

Baier
- doutrinas não-fundamentais [75]
- questões abertas [78]
- método analítico [100]
- perspicuidade da Bíblia [147]
- nossas atitudes frente aos anjos [204]
- Estado de humilhação de Cristo [282]
- eficácia da Bíblia [143]
- conversão transitiva e intransitiva [54]
- arrependimento [352]
- definição de Igreja [506]

Basílio
- aplicou o termo 'Teologia' à doutrina da Trindade [53]

Belarmino
- o pontífice romano como o vigário de Cristo [509]
- Igreja, ajuntamento de homens tão visível [511]

Bente
- uma eventual 'vitória do sinergismo' [334]
- sola gratia [348]
- antinomianismo [445]
- doutrina da Santa Ceia em Calvino [482]
- doutrina da eleição e salvação [566]

Beza
- contra a explicação das palavras da instituição em Calvino [483]

Biblicismo
- mero cristianismo intelectual [61]
- razão humana como 'principium cognoscendi' [125]

Brenz
- porque o comer do fruto proibido trouxe morte [223]

Bucanus
- figura retórica no todo da declaração [484]

Buddeus
- conhecimento sem assentimento [317]

Bushnell, Horácio
- transformação de caráter [304]

Calcedônia, concílio de
- [262]

Calixtus, Jorge
- inspiração [117/120]

Calov
- tradição não é fonte de fé [40]
- método analítico [100]
- inerrância das Escrituras [118]
- autoridade canônica das Escrituras [136]
- a essência eterna de Deus e os atributos divinos [168]
- criação [183]
- causa eficiente da criação [184]
- Estado de integridade [206/207]

Calvinista, Teologia
- Teologia reformada [43/44]
- nega a 'gratia universalis' [45/96]
- erra com relação ao pecado contra o Espírito Santo [233]
- ensina que Deus é a causa da perdição de alguns. [248]
- graça divina não pode ser resistida [249]
- limita a graça divina ao eleito [249]
- explora a vontade oculta, insondável de Deus [252]
- nega a comunhão das naturezas [266/268]
- nega o 'genus maiestaticum' [272]
- seu 'ou – ou' concernente ao 'genus maiestaticum' [278]
- erra a respeito da descida de Cristo ao inferno [292]
- sua visão de céu/ espaço criado [293]
- ensina que 'peccata enormia' dos cristãos não destroem a fé [231]
- nega a inamissibilidade da fé [413]
- não conforta o pecador atemorizado [414]
- atribui habilidade ao homem no que tange à perseverança na fé [414]
- seu erro com relação aos meios da graça [419/423]
- faz a eficácia dos sacramentos depender da fé [423]
- nega a necessidade dos sacramentos [423]
- não tem meios da graça para os não-eleitos [425/426]
- em última análise, não tem meios da graça nem mesmo aos eleitos [426]
- baseia a certeza da salvação na iluminação interna [426]

- seu erro com relação à operação imediata do Espírito Santo [44/426/433]
- destrói a doutrina da graça e fé salvadoras [427/428]
- sua relação próxima junto ao Romanismo [428]
- rejeita a absolvição/ zwinglianismo [434/436]
- faz da oração um meio da graça [442]
- confunde Lei e Evangelho [456]
- nega a eficácia do Batismo [464]
- desaprova o Batismo ministrado por leigo [468]
- perverte a doutrina da Santa Ceia [478]
- ensina o beber e comer espirituais [480]
- concorda com relação à doutrina da Santa Ceia [482]
- seu erro quanto à doutrina da Santa Ceia é refutável [483]
- acusa Luteranismo de ter dado sentido literal às palavras da instituição [488]
- ensina que o corpo de Cristo é somente presença local [488]
- fé faz do comer e beber um sacramento [494]
- acusa Luteranismo de ensinar que a palavra do homem produz presença real [495]
- não tem Santa Ceia, mas Batismo procede [497]
- ressalta que não se deveria falar da Santa Ceia como sendo um selo da graça divina [500/501]
- ensina eleição absoluta [551]
- limita 'gratia universalis' [554]
- ensina que o resultado é a interpretação do propósito de Deus [566]
- ensina reprovação eterna à condenação [590]

Calvino
- ensinou a doutrina zwingliana da Santa Ceia [482/483]
- acomodação quanto à terminologia luterana [483]
- sua explicação das palavras da instituição [483/484]
- argumentação racionalista com relação à presença real [484/485]
- ensinou que o sinal visível não confere graça [500]

Carlstadt
- opositor fanático de Lutero [476]
- explicação quanto à Ceia foi rejeitada por reformados [483]

Ceia
- dos calvinistas e papistas está fora da instituição de Cristo [493]
- julgamento de alguns teólogos luteranos com relação à ela [497]

Cesaropapismo
- [522]

Chemnitz
- método sintético [100]
- fixar o cânone bíblico [140/141]
- o conhecimento de Deus que salva [154]
- Deus, o Criador [190]
- graça divina [245]
- necessidade da morte de Cristo [247]
- genus apotelesmaticum [279]
- redenção [281]
- artigo da justificação [359]
- direito da Igreja na vocação [533]
- fé como conseqüência que segue a eleição [557]
- ressurreição do corpo [583]

Cícero
- termo 'religião' [29]
- theologi [53]
- conhecimento natural de Deus pelas divinas obras da criação [152]
- corrupção original [218]
- prova teológica [591]
- argumentum e consensu gentium [592]

Ciência e Teologia
- debate [84]
- em qual sentido a Teologia não é uma ciência [84/85]
- em que sentido a Teologia é uma ciência [85/86]
- é preferível não definir a Teologia cristã primariamente como uma ciência [87]

Cipriano
- 1 João 5.7 [166]

Cismáticos
- (separatistas) [522]

Coadamitas
- [188]

Concílio de Trento
- interpretação das Escrituras [43]
- boas obras necessárias para a justificação [49]
- confunde a graça e os dons da graça [243]
- anatematiza a definição luterana de graça justificadora [243]
- blasfema a doutrina escriturística da justificação pela fé [354]
- ensina a necessidade de boas obras para a salvação [375]
- perverte e condena o Evangelho [401/402]

Controvérsia Criptoquenótica
- [283/284]

Credos
- oposição dos modernistas que advogam uma religião sem credo [78]
- católicos [79]
- não desenvolvem doutrinas [90]

Cremer
- defende a instituição divina da Santa Ceia [476]

Criacionismo
- [76]

Crisóstomo
- Santa Ceia [495]
- inferno [589]

Danaeus
- essência divina não pode ser comunicada a algo criado [266]

Dannhauer
- método analítico [100]
- corpo e sangue de Cristo [496]

Delitzsch
- Cristo se esvaziou dos atributos divinos [265]

Dicotomia
- [187]

Dieckhoff
- sinergismo [340]

Docetas
- [69/254]

Donatismo
- grupo separatista [522]

Dorner
- Cristo se coadunava gradativamente ao logos [265]
- idéia errônea acerca de Cristo [284]

Dorpat
- Evangelho eficaz só quando proclamado [420]

Dort, Sínodo de
- [248]

Dualismo cristão
- [171]

Ectípica, Teologia
- [60]

Elipando de Toledo
- [264]

Empíreo
- [186]

Encratites
- elementos na Santa Ceia [200]

Entusiastas
- separam o poder da Palavra [143]
- rejeitam o principium cognoscendi [147]
- papado é mero entusiasmo [109]
- rejeitam os meios da graça [429]
- seus argumentos contra os meios da graça [430/431]
- clamam revelações privadas [108]

Epino
- como homem, Cristo obedeceu à Lei divina para seu próprio bem [212]

Episcopalismo
- [530]

Epístola palhiça
- epistola de Tiago [128]

Erasmo
- [45/171/376/558]

Esmalcalde, Os Artigos de
- pecado hereditário [218]
- perda da fé [341]
- fé justificadora [358]
- meios da graça [418]
- absolvição [433]
- propósito da Santa Ceia [476]
- poder das igrejas [525/526]
- direito das igrejas locais quanto ao chamado [533/534]
- Papa, o anticristo [544]
- doutrina concernente ao anticristo não é fundamental [544]

Estoicismo
- [174]

Evolução teísta e ateística
- [153]

Eusébio
- antilegomena [140]

Eutíquio/ Eutiquianismo/ Monofisitismo
- [261/262/265/268]

Ewald
- atribui as palavras à confissão de Pedro [514]

Experimentalismo/ Vivencialismo moderno
- (Erlebnistheologie) [429]

Fatalismo
- [198]

Fecht
- corpo e sangue de Cristo [206]

Félix de Urgel
- [264]

Fichte, J.G.
- argumentum iuridicum [591/592]

Filipistas
- deve-se condenar a incredulidade pelo Evangelho [445]

Finney (metodista)
- erro do perfeicionismo [380/381]

Flácio
- Deus, o Criador [191]

Flacionismo
- [222]

Focinianos
- [158]

Fórmula de Concórdia
- Lei [64]
- Evangelho [64]
- mistério da eleição [182]
- pecado original [218]
- como o pecado original pode ser conhecido [218/219]
- efeitos da corrupção hereditária [219/221]
- porque o pecado original é pecado da natureza [224]
- arbítrio humano nas coisas espirituais [236/238]
- conversão, contra Eutiquianismo e Nestorianismo [268/274]
- expiação vicária de Cristo [301]
- fé [303]
- encobrimento da majestade de Cristo [286]
- o conforto do assentar de Cristo à direita de Deus... [294]
- sinergismo [330]
- o irregenerado [332]

- monergismo [333/334]
- meios de conversão [334]
- Lei e Evangelho [336]
- entusiastas [336/337]
- novos movimentos na conversão [337]
- mudança na conversão [343]
- ouvir a Palavra de Deus externamente [346]
- mistério na eleição e conversão [347]
- ressurreição [350]
- sola fide [354]
- fé justificadora [358]
- presença de obras na justificação [361/362]
- ordem entre justificação e santificação [369]
- causa eficiente da santificação [370/371]
- meios da santificação [373]
- necessidade de boas obras [374]
- ensina que boas obras não são necessárias para a salvação [375]
- rejeita o Majorismo [376]
- erro de Amsdorf [378]
- necessidade da santificação e boas obras [377/378]
- combate da carne contra o espírito [380]
- perfeicionismo [380/381]
- confundir justiça imputada e justiça incipiente [383/384]
- fonte de boas obras [387]
- porque as boas obras são agradáveis a Deus [389]
- os julgamentos inescrutáveis de Deus não devem ser explorados [417]
- meios da graça [418]
- sua definição de Lei [443]
- sua definição de Evangelho [444]
- sua explicação no uso do termo 'Evangelho' [444]
- particularidades comuns à Lei e ao Evangelho [445]
- distinção entre Lei e Evangelho [454]
- essência da Santa Ceia [478]
- pontos sacramentais [482]
- o que faz da Santa Ceia um sacramento [494]
- necessidade da consagração na Santa Ceia [495/496]
- Missa dos romanistas [496]
- a necessidade da ação completa da Santa Ceia [497]
- significado das palavras da instituição [499]
- eleição [545]
- eleição é uma causa da salvação [547]
- eleição compreende o plano da salvação [548/549]
- crentes não devem especular sobre a secreta presciência de Deus [550]
- somos eleitos em Cristo [551]
- não devemos sondar o abismo da presciência abscôndida de Deus [551]
- devemos nos ater à vontade revelada de Deus [551]
- o mistério na doutrina da eleição [554]
- considerar nossa eleição [554]
- sola gratia na eleição [555]
- efeito da eleição [556]
- eleição, uma causa da nossa salvação [557]
- advertência à não-rejeição dos meios da graça [560]
- o conforto da eleição [562]
- mistério na eleição [564/565]
- Deus não é injusto ao condenar os descrentes [565]
- salvação eterna [591]

Franck
- Cristo se esvaziou de seu conhecimento divino [265]
- objeto da eleição eterna [552]

Fundamentalismo
- doutrinas do [432]
- nega a necessidade dos meios da graça [432]

Fundamentalistas
- [93]

Gerhard
- método sintético [100]
- a fonte da fé [138]
- perfeição divina [145]
- Trindade no Antigo Testamento [166]
- passagens claras e obscuras nas escrituras [148]
- clareza das Escrituras [149/150]
- atribuição da criação ao Pai, Filho e Espírito Santo [160/161]
- atributos divinos [168/170]
- não há mutabilidade em Deus [170]
- presença divina [171]
- bondade divina [179]
- providência [193]
- porque os anjos perversos não foram restabelecidos [203]
- porque a corrupção original é propagada [218]
- livre-arbítrio [235]
- sofrimento e morte de Cristo [281]
- Cristo, o Sacerdote [300]
- designação divina do ministério [526]
- chamado mediato como sendo divino [532]
- habitação da alma após a morte [572]

Gess
- Cristo se esvaziou de seu conhecimento divino [265]

Gibbons, cardeal
- não-clareza das Escrituras [151]
- Igreja Católica como sociedade para a santificação dos membros [211/216/254/399/400]

Gordon, A.J.
- perfeicionismo [382]

Graebner, A.L.
- define Teologia subjetiva e objetiva [53/54]
- define decreto da predestinação [180]

Grotius, Hugo (Teologia da Nova Inglaterra)
- teoria governamental [305]
Hades/ sheol
- [587]
Hafenreffer
- purgatório [574]
Harnack, A
- graça de Deus sem a morte de Cristo [246]
- cristão vive pela convivência pessoal com Deus, não por meios da graça [430]
- sobre a Santa Ceia [498/499]
Hase, Carlos
- fé robusta na vida eterna [592]
Hastings, sua Encyclopaedia
- inspiração [129]
Heerbrand
- 'fides non est conditio...' [251]
- abster-se de ensinamento definitivo quanto a passagens obscuras [585]
Hércules
- gentios no céu, esperança zwingliana [595]
Hermann, H
- vivencialista moderno [430]
Heterodoxas, Igrejas
- [519/521]
Hexaemeron
- [185]
Hilário
- hexaemeron [185]
Hiley, R. W
- inspiração [115/116]
Hodge, Charles
- systematic theology [44/45]
- defende a inspiração verbal e plenária [121]
- graça eficaz age imediatamente [144]
- ensina que o resultado é a interpretação dos propósitos de Deus [248]
- morte de Cristo [281/282]
- bênção do cálice [496]
Hoefling
- [529/530]
Hofmann
- pai da Teologia subjetiva [29]
- imagem de Deus [209]
- Cristo se esvaziou de seu conhecimento divino [265]
- teoria da garantia [305]
- repudia a 'satisfactio vicaria' [508]
- objeto da eleição eterna [553]
- doutrina da ressurreição no Antigo Testamento [581]
Hollaz
- define religião [29/34]
- revelação privada não é fonte de fé [40]
- artigos fundamentais [71]
- artigos fundamentais secundários [72/73]
- artigos não-fundamentais [74]
- método analítico [100]
- artigos de fé [78]
- inspiração [117]
- impulsus divinus [118]
- autoridade das Escrituras [132/135]
- uso ministerial da razão [137]
- eficácia da Palavra divina [144]
- três pessoas em Deus [164/165]
- unidade divina [170]
- criação [183]
- Deus, o Criador [191]
- cooperação [195]
- providência permissiva [196]
- conhecimento dos anjos perversos [202]
- pecado original [218]
- causa do pecado original [223]
- definição de pecado atual [224]
- vontade conseqüente [252]
- comunicação dos atributos [268]
- genus idiomaticum [268]
- descida de Cristo ao inferno [291]
- ascensão [293]
- fé [318]
- conversão [326]
- justificação [353]
- imperfeição da santificação [379/380]
- definição de boas obras [384]
- palavras da instituição [483]
- onde é o inferno [589]
Holtzmann
- nega a instituição do Batismo [457]
- Herrenmahl [476]
Homero
- argumentum e consensu gentium [592]
Horácio
- corrupção original [218]
Huber, Samuel
- objeto da eleição eterna [552]
Humboldt, Alexandre de
- antropólogo quanto a unicidade da raça humana [188]
Hunnius
- erra sobre a doutrina da eleição [557/558]
Huss
- reconheceu no Papa o anticristo [544]
Hutter
- método sintético [100]
- pecado atual [224]
- significado do termo 'livre-arbítrio' [235]
- instituição divina do ministério [526]
- abster-se de ensinamento definitivo quanto a passagens obscuras [586]
Infralapsarianos
- [248]
Intelectualismo
- [61]

Israel
- Jeová (Javé) [579/580]
- nomen Dei essentiale [167/168]
- pronúncia de [168]

Juelicher
- desmente a instituição divina da Santa Ceia [475]

Kaftan, Theodor
- inspiração e autoridade da Bíblia [129/130]

Kahnis
- Cristo se esvaziou dos atributos divinos [265]
- relatos diferentes não significam que Bíblia não seja inspirada [199]
- purgatório [283]

Kant, Immanuel
- filosofia religiosa [37]
- argumentum ethonomicum [592]

Keckermann
- rejeita a explicação de Zwínglio das palavras da instituição [482]
- assegurou que as palavras da instituição em sua totalidade devem ser explicadas figurativamente [483/484]

Keyser
- nega a existência de Deus [153]

Kirn
- Cristo permanecia separado do logos [265]
- teoria da garantia [305]
- repudia a 'satisfactio vicaria' [509]
- morte existia antes do pecado [570]

Kliefoth
- [529]

Koenig
- método analítico [100]

Krauth
- palavras da instituição [483]

Kretzmann, P.E
- luz elementar [186]
- obra do terceiro dia da criação [187]

Kurtz
- restabelecimento de um mundo dantes criado [186]

Lactâncio
- termo 'religião' [29]

Lange
- atribui as palavras à confissão de Pedro [514]

Latermann
- seu sinergismo [239/339/340/344/347]

Leão, o Grande
- genus apotelesmaticum [281]

Leibniz
- prova metafísica [591]

Limborch (arminiano)
- erro do perfeicionismo [380/381]

Lojas Maçônicas
- [409]
- membros de lojas não devem ser admitidos à Santa Ceia [503]
- maçonaria é culto pagão [503]

Loehe
- geistlicher Stand [529]
- noção incorreta sobre o ministério público [534]

Logos
- pré-existente, o verdadeiro Mestre no Antigo Testamento [298]

Lotze
- prova teológica [591]

Lutero
- sua atitude frente à Bíblia [28/61]
- fazer um teólogo [55]
- teólogos [59]
- distinção entre Lei e Evangelho [67]
- justificação [68]
- erro do cristão [73]
- meios pelos quais os cristãos são governados [83]
- fides divina [86]
- convicção [88]
- credos [90]
- reter a Palavra de Deus [90]
- efeitos de pequenos erros [94]
- acusado de desenvolver doutrinas [98]
- oratio, meditatio, tentatio [101]
- Papado é entusiasmo [109]
- Escrituras [111]
- inspiração [111/118]
- sobre 1 aos Coríntios 7.10 [125]
- sua assumida 'atitude liberal' frente à Bíblia [127]
- "feno, palha e restolho" [128]
- Homologumena e Antilegomena [128]
- "in acie minus valet" [128]
- "epístola palhiça" [128]
- "Christum treiben" [129]
- direito de julgar doutrina [136]
- conselho metodológico aos ministros [142]
- eficácia da Bíblia [142]
- efetuar algo através da Palavra [144]
- clareza das Escrituras [148/149]
- Deus, o Criador [191]
- sobre Gênesis 9.6 e Tiago 3.9 [209]
- mulher [211]
- obediência satânica do Papa [213]
- castigos [217]
- o custo/ preço pago por Cristo [246]
- a concepção sobrenatural de Cristo [288]
- conversão [326]
- contra Erasmo [334/348]
- eficácia da Palavra [335/337]
- o proceder de Deus na conversão [343]
- regeneração [350]
- sola fide [358/359]
- fé [370]
- crescer na santificação [372]
- norma das boas obras [385/387]

- obras de Alexandre Magno, Júlio César e Cípio [390]
- inabilidade do homem não-regenerado em praticar boas obras [392]
- ministério cristão [394]
- pastor evangélico procura crescer na santificação [394/395]
- dizimar [395/396]
- passagens que prometem recompensa [396]
- valor das boas obras [397/398]
- obras que sucedem fora da fé [400/401]
- cruz dos cristãos [402/403]
- oração cristã [407]
- oração do não-regenerado [409]
- eficácia da oração verdadeira [410]
- Pai-Nosso [410]
- formas de oração [410/411]
- esperança da vida eterna [411]
- Evangelho como absolvição [419/420]
- ter fé e firmar-se na fé [432]
- absolvição [434]
- meios da graça no Antigo Testamento [440]
- Antinomianismo [445]
- alvo da Lei e do Evangelho [448]
- ligação íntima entre Lei e Evangelho [449]
- necessidade do Espírito Santo na distinção entre Lei e Evangelho [451]
- distinção entre Lei e Evangelho [456]
- efeitos do Batismo [464]
- Batismo infantil [472]
- a finalidade da Santa Ceia [498]
- comunhão livre [502]
- aqueles que desprezam a Santa Comunhão [505]
- erro produzindo erro [522]
- sacerdócio espiritual de todos os crentes [528]
- necessidade dos meios da graça pelos quais o Espírito Santo opera [531]
- todos os cristãos são 'Pedros' [533]
- ordenação [535]
- Paulo foi um 'servus' [537]
- igualdade dos pastores cristãos [540]
- ministério público, o ofício supremo [540]
- condição da alma após a morte [572]
- a ressurreição do corpo [582]
- julgamento dos crentes [585]
- destruição do mundo em sua forma presente [586/587]

Luterana, Igreja
- não uma seita [46]
- o que o termo significa [47]
- define graça justificadora a partir das Escrituras [244]
- não a 'una sancta', mas a verdadeira Igreja Ortodoxa [520]

Luthardt
- Cristo se esvaziou dos atributos divinos [265]
- objeto da eleição [553]

Macpherson
- zwischenleib [575]

Major
- boas obras necessárias à salvação [376]

Majorismo
- [376/377]

Maniqueísmo
- o Cila do maniqueísmo [222]

Maria, a Virgem
- não houve imaculada concepção de [218/223]
- 'semper virgo' [288]

Materialismo
- [153]

Meisner, Balthasar
- finalidade da Teologia [82]
- abster-se de ensinamento definitivo quanto a passagens obscuras [296]

Melanchthon
- introduziu sinergismo [45/239]
- método sintético [100]
- sobre Deus [165]
- três causas da conversão [333]
- sua conclusão sinergista [347]
- vontade do homem anuente [347]
- boas obras como 'causa sine qua non' [376]
- o evangelho condena o pecado [448]
- seu sinergismo [554]

Mênio
- boas obras necessárias à salvação [376]

Meyer
- 'est' não quer dizer 'significat' [482]

Milenários
- [309]

Misúri, Sínodo de
- [232]

Moderna, Teologia racionalista
- [46/61/63/74/92/93/97/107]

Modernismo
- resultado da aplicação da filosofia à Teologia [37]
- rejeita as Sagradas Escrituras [49]
- resultado do indiferentismo [74]
- mostra as conseqüências desastrosas da liberdade acadêmica [93]
- considera a razão humana como a fonte da fé [105/106]
- uma excrescência direta do racionalismo crasso dos séculos XVIII e XIX [120]
- nega a necessidade da expiação vicária de Cristo [169]
- rejeita a Escritura como a única fonte da verdade [175]

Modernistas, teólogos
- ponto de vista dos [27]
- racionalistas [177]
- Deus gracioso sem a redenção de Cristo [247]

Monarquianismo
- [158]
Monergismo
- da graça divina a qual devemos nossa perseverança [125/126]
Monoteletismo
- [255]
Mopsuéstia, Teodoro de
- união relativa nas duas naturezas de Cristo [264]
Mueller, Max
- diferença entre a religião cristã e as outras assim chamadas religiões [31]
Muenchmeyer
- geistlicher Stand [529/534]
Muenzer
- entusiasta [430]
Nazianza, Gregório de (hó theólogos)
- defendeu a divindade de Cristo [53]
- categorias angelicais [201]
Nestorianismo
- [262/267/268]
Niemeyer
- Consensus Tigurinus [478/479]
Nitzsch-Stefan
- fonte da fé [61]
Noesgen
- Herrenmahl [476]
- as palavras de Cristo na instituição da Ceia [489]
Oecolampádio
- a figura retórica em 'meu corpo' [481]
- finitum non est capax infiniti [484]
Olshausen
- santidade de Maria [257]
Orígenes
- Batismo infantil na Igreja primitiva [467]
Osiandro (Osiander), J.A.
- natureza angelical [199]
- Adão criado somente à semelhança de Cristo [207]
- habitação e influência de Cristo [360]
- nega o 'actus forensis' [361]
- objeto da eleição eterna [553]
Otimismo de Leibniz
- [190]
Otto
- lei como assunto do Estado [445]
Panteísmo
- [153/171/190/195/196/211]
- determinismo panteísta [215]
Papa
- o anticristo, visto que anatematiza a doutrina escriturística do 'sola fide' [365]
Papistas
- ensinam que o homem foi originalmente indiferente [208]
- negam a comunhão das naturezas em Cristo [266]
Parsimônio, João
- descida de Cristo ao inferno [291/292]
Particularismo
- [248/249/250]
Patripassianos
- [158]
Pelagianos
- afirmam que pecado alheio não pode ser imputado [218]
- negam a corrupção hereditária/ Caribdes do pelagianismo [221/239]
Perfeicionismo
- [380-385]
Pessimismo
- [153]
Peyrere, Isaac
- judeus procedem de Adão; gentios, dos pré-adamitas [188]
Pfeffinger
- recebidos por crer no Filho [554]
Pfeiffer
- Teologia positiva [59]
Philippi
- imagem de Deus [209]
- intuitu fidei finalis, ex praevisa fide finali [557-559]
Pietistas
- como endereçam o pecador atemorizado [431]
- rejeitam a absolvição/ Satanstuhl [434-436,442]
- fazem da oração um meio da graça [442]
Piscator, João
- in copula 'est' non posse tropum [482]
Platão
- prova metafísica [592]
Poach
- Lei como assunto do Estado [445]
Politeísmo
- definição de [153/172]
Ponto de vista
- teológico [27]
- das várias secções [27]
- cristão [27]
- único e correto [27]
Positivismo
- [153/154]
Pré-Adamitas
- [188]
Presbiteriana, Confissão de Fé
- poderes das convenções eclesiásticas [523]
Psicologia da religião /Filosofia da religião / religião comparada
- (religionsgeschichte) [35]
Psicológicos, fenômenos
- [35/36]
Psicopaniquismo
- [572]

QUACRES/ QUACREÍSMO/ QUACREANA
- negam a instituição do Batismo [458]
- rejeitam a Santa Ceia [475]

QUENOTICISMO
- [265/273/283/284]

QUENOTICISTAS
- [284]

QUENSTEDT
- o termo 'religião' [34]
- as Escrituras, única fonte de fé [39]
- consentimento da Igreja não é fonte de fé [40/80]
- método analítico [100]
- de que forma escreveram os escritores sagrados [117]
- impulsus scribendi [118/119]
- fides divina [132]
- argumentos da razão [134]
- eficácia da Bíblia [143]
- caráter resistível da palavra eficaz [143/144]
- passagens obscuras [148]
- conhecimento natural de Deus [154]
- empíreo [186]
- providência permissiva [197]
- Estado de corrupção [211]
- pecado original [218]
- comunhão das naturezas [267]
- imperfeição da santificação [379]
- norma das boas obras [386]
- porque obras agradam a Deus [389]
- eficácia da Palavra divina [421]
- necessidade da ação completa na Santa Ceia [497]
- salvação eterna [593]

QUILIASTAS
- (ou milenaristas) [309/577]

RACIONALISMO
- axioma racionalista dos reformados [44]
- sistema unificado (ein einheitliches Ganzes) [97]

RACIONALISTA, TEOLOGIA
- procura construir um sistema unificado [97]
- imperfeita e incompleta [99]
- fia-se na 'experiência cristã' [109]
- nega a encarnação de Cristo [259]

REFORMADA, TEOLOGIA
- (conforme Teologia Calvinista) [44]

RELIGIÃO
- definição [29/32]
- sinônimos [29]
- número de religiões [31]
- comparativo [34]
- filosofia da religião [36]
- fontes [38]
- religião da fé [39]
- religião no Antigo Testamento [40/41]
- religião da carne [43]

RESTAURACIONISTAS
- [591]

REUSCH
- problemas teológicos [77]

RITSCHL
- teólogo racionalista moderno [46]
- rejeita o Evangelho de Cristo [97]
- Deus gracioso sem a redenção de Cristo [247]
- teoria declaratória [305]

ROEHRS
- definição de 'igreja' [508]

ROMANA, IGREJA CATÓLICA
- aceita tradição como fonte de fé [27]
- anatematiza justificação pela fé [43]
- seu principal erro [49]
- ensina justificação por obras e paganiza o Cristianismo [49]
- perverte os antigos credos por erros anticristãos [79]
- estigmatiza Lutero como herético [102]
- sua Teologia é mero entusiasmo [109]
- nega 'impulsus scribendi' [119]
- acusa os luteranos de argumentarem em círculo [133]
- aceita apócrifos [140]
- faz da Vulgata o único texto autoritário [142]
- rejeita a clareza das Escrituras [147]
- ensina que o homem esteve originalmente em um Estado de indiferença moral [208]
- imagem de Deus, um dom sobrenatural [208]
- definição errônea de pecado [212]
- enche o mundo de obediência satânica [213]
- imaculada concepção de Maria [218]
- minimiza pecado original, negando a corrupção total do homem decaído [219]
- seu caráter anticristão prova-se pela hiperdulia [222]
- definição errada de pecados atuais [231]
- livre-arbítrio em assuntos espirituais [238]
- confunde graça e dons da graça [243]
- anatematiza a graça justificadora como 'gratuitus favor Dei' [243]
- nega a comunhão das naturezas em Cristo [266]
- ensina que o finito é incapaz do infinito [272]
- nega o 'genus maiestaticum' [272]
- nega adoração à natureza humana de Cristo [277]
- ensina que Cristo foi um novo Legislador [297]
- ensina justiça por obras [304]
- ensina a abominação da Missa [305]
- nega a comunicação dos atributos [308]
- substitui a Palavra de Deus por ordenanças humanas [308]
- é a Igreja do Anticristo [308]
- ensina que fé é assentimento, não confiança no Evangelho [312]
- anatematiza a fé como confiança em Cristo [313/314]
- ensina que a fé é 'otiosus habitus' [313]
- fé salva porque é uma boa obra ou a fonte de boas obras [318]

- nega que o crente possa estar seguro da salvação [319]
- ensina que a conversão é obra meritória [327]
- definição errônea de arrependimento [351]
- sua doutrina falsa de contrição faz da verdadeira contrição algo impossível [352]
- é a maior inimiga da Igreja Cristã porque nega o 'sola fide' [354]
- sua doutrina falsa da justificação [355]
- anatematiza o 'sola fide' [356/357]
- ensina justificação por obras [364]
- faz da santificação a base da justificação [369]
- ensina que as boas obras são necessárias para a salvação [375]
- ensina que a fé salva visto que ela opera pelo amor [376]
- ensina perfeicionismo [380]
- falsos padrões de boas obras [386]
- considera as obras pagãs como boas [391]
- a mais perfeita das boas obras: a própria instituição [399]
- falsa doutrina da penitência [400]
- o ensino pernicioso de fazer-se mal para uma boa finalidade [400]
- erro com relação aos sacramentos, funcionando como 'ex opere operato' [422/423]
- erro quanto ao propósito da morte de Cristo [424]
- erro com relação aos meios da graça [425]
- 'sacramento da penitência' [425]
- erro concernente à 'chave errada' [435]
- nega a certeza da salvação [435]
- confunde Lei e Evangelho [455/456]
- ensina que o Batismo opera 'ex opere operato' [462]
- anatematiza a doutrina de que recebemos perdão no Batismo pela fé [462]
- ensina a absoluta necessidade do Batismo [470]
- perverte a doutrina da Santa Ceia [478]
- nega que na Santa Ceia seja oferecido perdão dos pecados [500]
- falsa doutrina da Igreja [508/509]
- repudia todos os pastores não ordenados por bispos [535/536]
- o 'sacramento' da ordenação confere 'ex opere operato' um caráter indelével [537]
- o 'sacramento' da ordenação confere também poder para transubstanciar o pão e o vinho [537]
- ensina o purgatório [572/573]

Russelismo
- nega o castigo eterno [169]

Russelitas
- negam o lugar dos condenados [588]

Sabelianos
- negam que houvesse três pessoas na Trindade [158]

Salvação, Exército da
- Batismo como 'cerimônia judaica' [459]
- rejeitam a Santa Ceia [475]

Samosata, Paulo de
- (monarquiano dinâmico/ adocionista)
- Filho mero homem [158]

Saliger, João
- unio sacramentalis [497]

Savonarola
- reconheceu no Papa o anticristo [544]

Schenkel
- rejeita a explicação de Carlstadt [482]

Schiller
- queda do homem [211]

Schleiermacher
- teólogo científico [46]
- convicção pessoal [88]
- sistema panteísta [97]
- Escritura in totum [107]
- teoria da garantia [305]
- zwischenleib [575]

Schwenkfeld (entusiasta)
- nega o 'actus forensis' [361]
- erro do perfeicionismo [380/381]

Scotus, Duns
- modo unívoco [168]

Seeberg
- Cristo permanecia separado do logos [265]

Semipelagianismo
- acha-se 'extra ecclesiam' [69]
- o homem pode dar início à sua conversão [239]

Sêneca
- corpo é de natureza perecível [570]

Separatistas
- cismáticos [522]

Shedd, William
- defende a inspiração verbal e plenária [121]
- influência do Espírito independe da Palavra [433]
- Zwínglio e Calvino em pontos sacramentais [482]
- ignora a posição luterana [565]

Sincretismo
- [521]

Sinergismo
- [45/69/96/239/249/252]
- seu caráter pernicioso [347]
- de que fonte deriva suas doutrinas [348/349]
- sutil e moderno [349]
- sua corrupção dos meios da graça [419/428]
- nega a certeza da salvação [454]
- confunde Lei e Evangelho [456]
- limita o 'gratia universalis' [554]

Sínodos
- tem poder consultivo [522]
- não são superigrejas [523]

Sintético, método
- [100]

Sistemas teológicos
- definição [94]
- em que sentido a Teologia cristã é um sistema [94]

- porque, contudo, ela não deveria ser chamada um sistema [95]
- 'elos que faltam' [95]

Sócrates
- exigira que se sacrificasse um galo a Esculápio [37]
- gentios no céu, esperança zwingliana [595]

Sohnius
- 'descensus' se relaciona ao inteiro Estado de humilhação [292]

Spaeth, Dr. A.
- João 20.19-24 [436]

Spitta
- desmente a instituição divina da Santa Ceia [475]

Stoeckhardt
- a destruição de Jerusalém [577]

Stroebel
- cristão batizado, sacerdote espiritual [530]

Strong
- criação [198]
- profecia moderna [298]
- experiência e habitação de Cristo [428]

Subordinacionistas
[159,63]

Supralapsarianos
[248]

Tales
- mencionado por Aristóteles [53]

Teológicos, problemas
[76]

Teologia
- científica [28,46,61]
- racionalista [46]
- o que a cristã é [52]
- o termo [52]
- subjetiva ou concreta [53]
- objetiva ou abstrata [53]
- considerada como capacidade [54]
- considerada como doutrina [58]
- positiva /dogmática [59]
- arcetípica, ectípica [60]
- divisões da [63]
- propósito da cristã [81,2]
- Teologia e ciência [84]
- em que sentido Teologia é uma ciência [85]
- e convicção [88]
- sistemas teológicos [94]
- 'theologia est habitus practicus' [101]
- 'theologia debet esse grammatica' [106]

Teopassianismo/ teopasquitismo
- [271]

Teorias da conciliação/ expiação
- [49,50,304,305]

Terminista, controvérsia
- [332,333]

Tertuliano
- expressa que o paganismo dispunha de Batismo [460]

Batismo infantil na Igreja primitiva
- [467]

Teseu
- gentios no céu, esperança zwingliana [595]

Thomasius
- mal interpretável [446]
- objeto da eleição eterna [553]

Traducionismo
- [76]

Transubstanciação
- [478,481,487,488]

Tricotomia
- [187]

Triteístas
- [163]

Unionismo
- [521,522]

Unitários
- Deus gracioso sem a redenção de Cristo [247]

Unitarismo (modernismo)
- Cristo mero homem [265]

Universalismo
- nega o castigo eterno [169]
- anjos decaídos poderiam ser restaurados [202]

Valentino
- corpo de Cristo era de origem celestial [255]

Vilmar
- geistlicher Stand [229]
- noção incorreta sobre o ministério público [534]
- objeto da eleição eterna [554]

Vincentius de Lerinum
- consensus patrum [108]

Virgílio
- argumentum e consensu gentium [592]

Voigt
- doutrina da ressurreição no Antigo Testamento [581]

Volck
- Evangelho eficaz só quando proclamado [420]

Walther, Dr.
- instituição do ministério público [529]
- necessidade do ofício pastoral [530]
- ministério público não é um Estado espiritual [538]
- salvação dos eleitos mediante a fé [556]

Warfield, Benjamin
- defende a inspiração verbal e plenária [121]

Weigel (entusiasta)
- nega o 'actus forensis' [361]
- erro do perfeicionismo [308,1]

Weiss, B.
- desmente a instituição divina da Santa Ceia [475]

WITTENBERG, CONCÓRDIA DE (1536)
- Lutero sobre a 'manducatio indignorum' [496]
WIESELER
- atribui as palavras à confissão de Pedro [514]
WORMS, EDITO DE
- condena Lutero [399]
WYCLIF
- reconheceu no Papa o anticristo [544]
ZANCHI
- figura retórica no todo da declaração [484]
ZWÍNGLIO
- Espírito Santo não necessita de guia ou veículo [144,244]
- canibalismo, banquete tiesteano [478]
- palavras da instituição [481]
- Eucaristia como 'commemoratio' [496]
- 'anthropophagi' [497]
- [500,502]

Índice Remissivo

Absolvição
- um sacramento [424]
- Evangelho é absolvição [433]
- ensinada nas Escrituras [435]
- da Igreja papista [435]
- a doutrina escriturística da absolvição contra os opositores [436]
- Doutor Spaeth sobre o poder da absolvição dado aos discípulos [437]
- objeções [437]
- Batismo e Santa Ceia são formas [438]
- não é para ser pronunciada condicionalmente [438]
- questões requeridas [439]

Adiáforo
- idéias errôneas acerca dos adiáforos [226]
- Batismo não é [468]
- gestão eclesiástica [523]
- res mediae [530]

Alma
- provas para a imortalidade da [591]
- esperança cristã de salvação difere da doutrina pagã sobre a imortalidade da [592]

Anjos
- doutrina [199]
- nome [199]
- natureza [200]
- conhecimento [200]
- atributos [200]
- milagres [200]
- casamento de anjos com homens [201]
- número e categorias [201]
- bons e maus [202]
- originalmente, positivamente bons [202]
- 'in bono confirmati' [203]
- eleição [203]
- serviço dos anjos bons [203]
- sua visão beatífica e perfeita do amor de Deus [203]
- a quem servem [203]
- devemos estimá-los, mas não cultuá-los [204]

Anjos maus
- inimigos de Deus [202]
- seus milagres [200]
- não predestinados à condenação [202]
- por que decaíram [202]
- seu Estado de miséria [202]
- porque não restaurados no favor divino [203]
- sua punição [203]
- como prejudicam o homem [205]
- odeiam a Igreja [205]
- seu castigo [206]

Anticristo
- [500/365/401/512/522]
- a doutrina escriturística do anticristo [541]
- sentido lato e restrito do termo 'anticristo' [541]
- característica do [542/543]

Antigo Testamento
- sua diferença essencial em relação ao Novo Testamento [50]
- citado como Palavra de Deus no Novo Testamento [112/113]

Apetite do homem corrupto
- [221]

Apócrifos
- [140]

Apologética
- sua função [87/88]

Apropriação
- [161/164]

Arrependimento
- compreende contrição e fé [335]
- doutrina do [351]
- diário, um retorno ao Batismo [465]

Artigos de fé
- o que são [77/78]
- mistos, puros [78/154]

Ascensão de Cristo
- [293]

"Aseidade" divina
- [171]

Atos
- [171]
- divinos de geração e espiração [163]
- operações internas e externas [163/164]

Atributos divinos
- e essência de Deus [167]
- como descrevê-los acomodando-os ao pensamento e linguagem humanos [168]
- divisão [168]
- negativos [169]
- positivos [173]
- comunicados à natureza humana de Cristo [268/282]

Autoconvicção
- [88]

Autoridade da Bíblia
- [131]
- provas [133]
- se a Igreja a rejeita/ Schriftprinzip [137]
- do Antigo Testamento [139]
- do Novo Testamento [139/140]

Batismo
- doutrina do [457]
- artigo fundamental secundário [71]
- propósito [421]
- instituição divina [457]
- aplicação da água [459]

- o que faz dele um sacramento [459]
- de feitura humana [460]
- em nome de Cristo [460]
- a fórmula [460]
- atos batismais de seitas antitrinitárias [461]
- um meio da graça [461]
- distinção entre Batismo e Evangelho [462]
- doutrina papista 'ex opere operato' [462]
- calvinistas negam sua eficácia [463]
- meio de regeneração nos adultos [464]
- 'materia coelestis' [464]
- seu uso [465]
- quem a Igreja deveria batizar [466]
- das crianças [466]
- pelos mortos [467]
- ministrantes [468]
- necessidade [468]
- não absolutamente necessário [468]
- costumes [470]
- opera fé [471]
- não opera 'ex opere operato' [471]
- a quem perguntas devem ser feitas [472]
- quando a fé é gerada [472]
- de João Batista [473]
- 'sacramentum initiantialis' [476]

Boas obras
- e fé [369]
- e santificação [369/370]
- sua necessidade [374]
- são necessárias [374]
- mas não efeitos de coerção [375]
- não necessárias para a salvação [375]
- indícios da fé [376]
- não prejudiciais à salvação [377]
- por que devem ser feitas [378]
- não são livres [378]
- sua doutrina [378]
- sua norma [384]
- feitas apenas pelos crentes [386]
- dos crentes não são perfeitas [388]
- porque são elas agradáveis a Deus quando feitas pelos crentes [388]
- dos gentios [389]
- progresso do cristão em boas obras [392]
- perversão de sua doutrina [399]
- por que as boas obras dos católicos romanos devem ser condenadas [400]

Bondade divina
- atributo divino [177]
- objeções [179]

Cânone bíblico
- como foi fixado [139/140]

Capacidade teológica
- [54]
- aquisição [100/101]

Caráter histórico
- (Cristianismo histórico/ Cristo histórico) [63]

'Caráter legal' do Batismo
- [457]

Carne
- [323]

Certeza da salvação
- impossível se Lei e Evangelho são confundidos [452]

Céu
- ao qual Cristo ascendeu [292/293]
- finalidade da ascensão [293]
- graus de glória [595]
- linguagem do céu [595]
- um lugar [595]
- santos no céu [595]
- finalidade de sua doutrina [596]

Chamado
- imediato e mediato [531/532]
- o caráter divino do chamado mediato [532]
- mediante o chamado, a congregação transmite o ministério [539]

Clareza das Escrituras
- [147]
- no que diz respeito a que as Escrituras são explícitas [148]
- com o que tal clareza não pode ser identificada [149]
- a quem as Escrituras não são claras [150]
- objeções à [150]
- negada pelos papistas e entusiastas [151]

Comer 'capernaítico' da Ceia do Senhor
- [480]

Comungantes (comensais)
- indignos recebem o corpo e sangue de Cristo [496]
- quem pode ser admitido à Santa Ceia [502]
- devia examinar-se [503]
- indigno não devia ser admitido à mesa do Senhor [503]

Comunhão das naturezas em Cristo
- [265]
- é real [266]
- não mera contigüidade [267]
- sem confusão das naturezas [267]
- inseparável [267]

Comunhão privada
- [502]

Conciliação (expiação, satisfação)
- teorias da [49/50]
- doutrina da expiação vicária/ artigo fundamental [69]
- expiação vicária de Cristo [301]
- erros com relação à satisfação vicária [303]
- teorias modernas quanto à expiação [304/305]

Concomitância
- [480,487]

Concreto da natureza divina, humana e de ambas as naturezas de Cristo
- [269]

Condenação
- eterna, dos anjos perversos [206]
- doutrina da condenação eterna [586]
- punição dos condenados [586]
- suas causas [589]
- propósito de sua doutrina [590]

Confirmação
- não uma 'confirmação' do Batismo [465]
- por que a conservamos [465]

Confissão
- pública ou privada, deve ser mantida [504]

Confissões
- são normas secundárias [139]
- 'quia', não subscrição 'quatenus' [139]
- necessidade relativa delas [140]

Conhecimento cristão de Deus
- [154]

Conhecimento natural de Deus
- [152]
- é verdadeiro [154]
- seu valor [154]
- sua limitação [154]

Consagração (ato de consagrar)
- deve ser mantida na Santa Ceia [495]
- Calvino negou sua necessidade [495]

Consciência [214]
- pecados contra a consciência [229]

Consciência cristã
- [55,46,60,61,97]

Conseqüências
- de negar a inspiração [129]
- do pecado [216]

Consubstanciação
- [494]

Contradições alegadas na Escritura
- [124]

Contrição
- contrição e fé [335-337]
- doutrina papista da contrição [351]

Conversão
- doutrina [325]
- definição [325]
- não uma mera mudança de mentalidade ou melhora moral [326]
- pontos especiais a se considerar em conexão a ela [327]
- ponto de partida e término dela [329]
- mera centelha de fé significa completa conversão [329]
- causa eficiente [330]
- obra somente de Deus [330]
- cooperação depois [332]
- seus meios [334]
- movimentos internos [337]
- é instantânea [338]
- sucessiva [338]
- sua graça é resistível [339]
- transitiva e intransitiva [339]
- continuada [340]
- reiterada [341]
- objeções contra o monergismo nela [342]
- caráter pernicioso do sinergismo [347]
- sinônimos [349]

Convicção
- subjetiva [88]
- convicção própria é condenada [88]
- como pode ser obtida [88/89]

'Coração regenerado'
- [62]

Corpos celestiais
- [186]

Corpus Christi
- (celebração do) [480]

Corrupção
- Estado de [211]
- original propagada a toda a humanidade [218]
- conhecida do homem por natureza [219]
- deve ser aprendida das Escrituras [219]
- falsas visões difundidas a respeito dela [219]
- corrupção e vontade da pessoa [219]

Culpa de Adão imputada aos descendentes
- [217]

Custa da redenção
- não há custo de nossa parte [246]

Crentes/ os que crêem
- são membros da Igreja [506]
- são causas instrumentais da Igreja [514]
- cristãos em cargos governamentais [516]
- devem professar a verdade divina [257]
- e pastores são distinguidos pela Escritura [529]
- devem organizar as igrejas locais [529]
- velar pela doutrina [529]
- têm o direito do chamado [532]
- devem considerar-se eleitos [549]
- estão seguros de sua eleição somente se aderirem a Cristo [554]
- não podem estar seguros de sua eleição se avaliarem a salvação por uma conduta diversa no homem [554/555]
- estão advertidos pelas Escrituras quanto a serem carne (sarx) [555]
- como novas criaturas, devem esquecer as advertências e ameaças da Lei [555/556]
- referências aos crentes temporários são advertências da Lei [556]

Criação
- doutrina [183]
- definição [183]
- sua ordem [183]
- hexaemeron [185]
- relato da criação feito por Moisés único autêntico à disposição [185]
- seis dias [185]
- mediata [185]
- do homem [187]

- anjos [189]
- seus fatos conhecidos por Moisés [189]
- ato espontâneo de Deus [190]
- ato externo de Deus [190]
- pelo Pai mediante o Filho e o Espírito Santo [191]
- sua finalidade [191]

Cristianismo
- religião idealizada por Deus [50]

Cristo
- doutrina da pessoa / artigo fundamental [69]
- providência divina atribuída a [194]
- doutrina de [253]
- não teria se tornado homem, não tivesse o homem caído [253]
- pessoa de [254]
- divindade de [254]
- chamado 'Deus' no predicado [255]
- Subordinacianos ensinam-no como Deus em sentido secundário [255]
- humanidade de [255]
- a impecaminosidade de [256]
- livre do pecado original [257]
- imortalidade de [257/258]
- aparência externa de [258]
- impessoalidade de [258]
- racionalistas modernos ensinam que as naturezas humana e divina dele gradualmente se coadunaram [259]
- união pessoal de [260]
- comunhão das naturezas de [265]
- comunicação dos atributos de [268]
- a morte de [281]
- Estados de [282]
- nem sempre utilizou sua majestade divina comunicada à natureza humana [282]
- idéias errôneas quanto à sua humilhação [283]
- operou 'em, com e através'de sua natureza humana [287]
- Sua concepção e nascimento [287]
- circuncisão, educação e vida de [288]
- sofrimento e morte de [288]
- sepultamento de [288/289]
- exaltação de [289]
- ressurreição de [292]
- ascensão de [293]
- o assentar-se à direita de Deus [293/294/276]
- Seu ofício [295]
- não um novo legislador [297]
- o profeta da Igreja do Antigo Testamento [298]
- verteu seu próprio sangue [299]
- Sua intercessão sacerdotal [305]
- ofício real de [306]
- reino tríplice de [307]
- seu corpo glorificado não é 'materia coelestis' do Sacramento do Altar [493]
- Sua instituição faz da Santa Ceia um sacramento [495]

Cruz
- é uma 'concio legis realis' [50]
- dos cristãos [402]
- o que contém [402]
- conexão entre Cristianismo e cruz [404]
- como os cristãos a consideram [404]
- benefícios de portar a cruz [405]
- força para carregá-la [405]

Decálogo
- contém feições cerimoniais [215]

Decretos
- doutrina [180]
- da criação [180]
- da redenção [180]
- da predestinação [181]

Descida de Cristo ao inferno [290]
- negação da [291/292]

Desenvolvimento doutrinário
- [78/89]
- por que deve ser condenado [89]
- credos não o são [90]
- impossível [90]
- Lutero acusado de [98]

Deserção
- advertências escriturísticas sobre [416]

Deus
- doutrina [152]
- Santíssima Trindade [155]
- definição de Deus [165]
- Santíssima Trindade revelada no Antigo Testamento [165]
- essência e atributos [167]
- não movido por nada fora de si mesmo [173]
- não é a causa do pecado [215]
- pecados contra Deus [230]
- pode ser resistido no reino da graça [248]
- não é um termo genérico [255]

Disciplinas
- as quatro teológicas [80]

Divindade de Cristo
- [254/255]

Divisões na Igreja
- [41]

Dízimo
- [394]

Dogmas
- e Igreja [78]
- o que é um dogma da Igreja [80]
- e disciplinas teológicas [80]

Domínio do ser humano sobre as criaturas
- [210/211]

Doutrinas
- confusão de [29]
- fundamentais e não-fundamentais [67]
- qual a mais fundamental de todas [68]
- fundamental primária [71]
- fundamental secundária [71]

- o que deve ser lembrado quanto à [73]
- indiferença em relação à [73]

Dúvidas concernentes à salvação
- quando emergem [127]

Eficácia da Bíblia
- [142]
- negada pelos unitários e pelagianos [143]
- poder divino da Palavra é resistível [143]
- eficácia 'extra usum' [144]
- atividade do Espírito através da Palavra não deve ser julgada 'ex sensu' [144]
- eficácia da Lei e Evangelho [145]

Eficácia da graça divina
- sua negação [249]

Eleição
- doutrina [181/545]
- definição do decreto da predestinação [545]
- não ocorre 'intuitu fidei' [547]
- compreende todo o plano da salvação [548]
- não uma mera predestinação dos meios da salvação [549]
- é 'Personenwahl, Einzelwahl' [545]
- como os crentes a consideram [549]
- uma doutrina de alegria e conforto [550]
- a correta visão da eleição de alguém [550]
- ao estudar sua doutrina, não devemos satisfazer à nossa razão [551]
- não há absoluta [552]
- não devemos considerá-la 'nude' [552/553]
- Fórmula de Concórdia não a ensina num sentido lato [552]
- seu objeto [552]
- estende-se apenas sobre aqueles que estão salvos [552]
- não é 'ordinatio mediorum' [553]
- não há 'ex praevisa fide finali' [553]
- somente é clara aos crentes que aderem a Cristo [554]
- sua certeza é uma certeza da fé [555]
- a relação da fé com a eleição [556]
- fé é seu efeito [557]
- o propósito de sua doutrina [559]
- inculca o 'sola gratia' [559]
- é advertência contra a justiça própria [559]
- como ela conforta o crente [562]
- não há eleição para a condenação [563]
- por que o homem rejeita sua doutrina escriturística [566]

Errar de cristão/não-cristão [73]

Escândalo
- doutrina do [226]
- distinção entre o escândalo que se causa e o sentir-se escandalizado [227]

Escatologia
- doutrina [569]
- morte temporal [569]
- condição da alma entre a morte e a ressurreição [571]
- segundo advento de Cristo [575]
- ressurreição dos mortos [580]
- Juízo Final [584]
- fim do mundo [585]
- condenação eterna [586]
- salvação eterna [591]

Escritores sacros
- relação entre o Espírito Santo e os escritores sacros [119]
- seus estudos e pesquisas [123]

Escritura
- Santa, única fonte e norma da fé e vida cristã [28/104/522]
- rejeitada pela Teologia moderna racionalista [61]
- 'lacunae' (omissões) na [96]
- infalível [97/98]
- doutrina da [104]
- substitutos para [105/106]
- é 'Deus incarnatus' [106]
- conteúdo geral da [107]
- atitude dos romanistas em relação à [109]
- atitude dos calvinistas quanto à [109]
- atitude da Teologia racionalista no que diz respeito à [109]
- a Palavra de Deus [111]
- 'causa principalis' [116]
- os sacros escritores foram 'causae instrumentales' da [116]
- diversidade de estilos na [121]
- objeções à sua inspiração [120]
- 'Offenbarungsurkunde' [121]
- as variantes nas cópias da [122]
- contradições na [124]
- citações inexatas na [125]
- assuntos triviais na [125]
- propriedades da [131]
- autoridade canônica da [135]
- emprego da [136]
- 'livro mudo' (papistas) [136]
- um livro para todos os homens [138]
- 'finis cuius' da [138]
- traduções da [138]
- a norma absoluta [138]
- eficácia da [142]
- perfeição e suficiência [145]
- como apresenta suas doutrinas [146]
- clareza da [147]

Esperança da vida eterna
- [411]
- uma característica dos crentes [411]
- seu efeito na vida cristã [411]
- a imperfeição dos cristãos relacionada à esperança [412]
- Lutero sobre [411]

Espírito Santo
- relação entre o Espírito Santo e os escritores sacros [119]
- pecado contra o Espírito Santo [231]

- impossível a conversão reiterada, se o pecado contra o Espírito Santo for cometido [341]
- opera através da Palavra [420]

Essência
- significado da essência divina [162]

Estado
- não é servo da Igreja [515]
- formas de governo [515]
- e Igreja devem estar separados [516]

Estado de graça
- [365]

Estados de Cristo
- doutrina dos [282]
- Estado de humilhação [282]
- Estado de exaltação [289]

Eternidade
- divina [171]

Eva
- como foi criada [187]
- subordinada a Adão [189]
- como sua alma foi criada [189]

Evangelho
- definido pela Fórmula de Concórdia [64]
- como absolvição [419/420]
- erro dos teólogos modernos quanto a este assunto [420]
- seu poder sobrenatural [420]
- definição [444]
- uso peculiar do termo [444]
- imperativos [447]
- não condena o pecado [448]
- racionalistas modernos o modificam para Lei [454]

Evangelhos de Marcos e Lucas e Atos dos apóstolos
- unânimes como 'homologumena' na Igreja Antiga [141]

Evolução
- [184/185/208/211]

Exaltação de Cristo [289]
- seus estágios [290]

Excomunhão
- [518/539]

Experiência cristã
- [28/61/2]

Fé
- fontes da [38/52/86/105/124]
- como justifica [243]
- doutrina da fé salvadora [312]
- sua natureza [312]
- seus sinônimos [315]
- porque justifica [317]
- ato ou instrumento passivo [318]
- verdadeira, vivificadora [319]
- fé e certeza da salvação [319]
- se o crente pode ficar seguro de possuir a fé salvadora [320]
- fé das crianças [322]
- uso do termo nas Escrituras [322]
- a terminologia da Igreja com relação a ela [323]
- acendimento da fé, feição essencial da conversão [329]
- justiça da fé e justiça de vida [369]
- amissibilidade da fé [413]
- relação da fé com os meios da graça [422]
- fé não deve estar baseada na fé [432]
- a fé do homem não faz da Santa Ceia um sacramento [495]
- o específico objeto da fé do comungante [498]

'Feliz inconseqüência'
- [73]

'Festa comemorativa'
- Santa Ceia celebrada em memória da morte de Cristo pelos calvinistas [501]

Filho de Deus
- [259]

Filho do Homem
- [259]

Firmamento
- [186]

Fogo do inferno
- [589]

Fruto da árvore proibida
- por que comer dele foi fatal [223]

Gentios
- estar sem o Evangelho não desaprova a graça universal [249]

Graça divina
- doutrina [241]
- necessidade da [241]
- definição [242]
- atributos da graça divina justificadora [245]
- terminologia [250]
- graça divina salvadora é 'Dei favor' [357]

Graça eficaz
- [109]

Graça infusa
- [49]

Graça irresistível
- [248]

Graça justificadora
- não absoluta [245]
- é graça em Cristo [245]
- não exclui a justiça divina [246]
- é universal [247]
- é séria e eficaz [249]

Graça universal
- negada pelos calvinistas [248]
- deve ser mantida ainda que gentios morram sem o Evangelho [249/250]
- deve ser mantida ainda quando Deus endurece aqueles que endureceram a si mesmos [248]

Habitação do Espírito Santo
- [366]

Hipócritas
- estão fora da Igreja [506]
- não verdadeiros membros das igrejas locais [517]

Homem
- doutrina do [207]
- criado à imagem de Deus [207]
- criado à imagem do Deus triúno [207]
- natureza do homem e imagem divina [208]
- fim último da imagem divina no homem [211]
- Estado de corrupção do homem [211]
- 'velho homem' e 'novo homem' [372]

Hóstias
- uso na Santa Ceia [492]

Humanidade de Cristo
- provas para a [255]

Humilhação de Cristo
- Estado de [282]
- idéias errôneas acerca da [283]
- fases da [287]

Igreja
- Igreja universal [505]
- definição [505]
- definição papista [506/508/509]
- erros com relação a ela [507]
- sua doutrina se encontra na justificação pela fé [508]
- suas propriedades [510]
- sua glória [512]
- Cristo não a construiu sobre Pedro [513]
- como é fundada e preservada [514]
- igrejas locais [516]
- definição do termo [516]
- divinamente instituídas [517]
- ortodoxas e heterodoxas [518]
- heterodoxas e o verdadeiro discipulado [520]
- impossibilidade de comunhão com as heterodoxas [521]
- uso conveniente de sua doutrina [522]
- Igreja representativa [522]

Igreja Cristã
- tem um único mestre [92]
- repudia o Unitarianismo [106]
- não desenvolve doutrinas [108]

Igrejas locais
- direitos e tarefas de [523]
- seu direito em chamar e ordenar [533]
- objeções quanto ao seu direito em chamar e ordenar [534/535]
- devia vigiar o ministério [538]

Iluminação
- o que é [351]

Imaculada conceição
- [218]

Imagem de Deus [207]
- [207]
- [208]
- perdida tendo em vista a Queda [209]
- em sentido mais amplo [209]
- sede da [209]
- conseqüências da [210]
- imagem de Deus e a mulher [211]
- fim último da imagem de Deus no homem [211]

Imensidade divina
- [171]

Imortalidade
- absoluta e relativa [210]

Impanação
- [494]

Imutabilidade divina
- [170]

Incredulidade
- obra de Satã [205]

Inerrância das Escrituras
- negação da [46]

Infantes
- por que deveriam ser batizadas [466]
- podem crer [467]
- Batismo infantil na Igreja primitiva [467]
- que morreram sem o Batismo [467]
- fé dos infantes [472]

'Infeliz conseqüência'
- [73/522]

Inferno
- castigo eterno [586]
- graus de punição [589/590]
- onde fica [589]

Infinidade divina
- [171]

Investigação histórica
- [110]

Inspiração
- negação da [46]
- provas à [111]
- doutrina da [114]
- verbal [115]
- Hiley sobre [115/116]
- 'suggestio verborum' [116]
- 'suggestio realis' [116]
- plenária [117]
- maneiras da [117]
- Hollaz sobre [177]
- envolve uma certeza a priori [118]
- inclui o impulso divino ao escritor [118]
- objeções à [120]
- negada por citações inexatas [123]
- certas passagens que supostamente contradizem a [124]
- más conseqüências alegadas em relação à [125]
- Luteranismo confessional sobre [126]
- eine 'Kuenstliche Theorie' [127]
- causa e conseqüências por negá-la [129]

Instituição de Cristo
- da Santa Ceia faz dela um sacramento [495]
- significado das palavras da [498]

Integridade
- do Novo Testamento [141]
- do homem [207]
- Estado de [208]

Inteligência divina
- [175]

Intercessão
- de Cristo [305]
- do Espírito Santo [306]

Judas
- não coagido a pecar [198]

Judeus
- conversão geral dos [579]
- retorno destes à Palestina [580]

Juízo final
- [584]
- dos crentes e descrentes [584/585]
- não é um processo demorado [585]
- como os crentes julgarão com Cristo [585]

Juízos insondáveis de Deus
- não devem ser esquadrinhados [252]

Justificação pela fé
- doutrina da [353]
- objetiva, subjetiva [353]
- 'sola fide' [354]
- o que se quer dizer com [355]
- o que pressupõe [357]
- é a doutrina central da religião cristã [357]
- terminologia para guardar corretamente tal doutrina [359]
- um ato forense [360]
- não requer presença de boas obras [361]
- não possui graus [362]
- é perdão dos pecados [362]
- com relação à bases de obras [363]
- seus efeitos [365]
- fonte da santificação [370]
- insistência nela não leva à negligência da santificação [394]
- relacionada tanto como 'jurídica' quanto 'eticamente' [401]

Justificação por graça
- negação da [49]
- Lutero sobre [68]
- não pode ser ensinada caso Lei e Evangelho forem confundidas [454]

Justiça civil não auxilia na conversão
- [345]
- Justiça divina [177]

Lei
- Lei divina e pecado [213]
- definida pela Fórmula de Concórdia [213]
- moral [215]
- cerimonial [214]
- Igreja não tem direito de fazer leis [213]
- como a Lei pode ser conhecida [214]
- sua definição [443]
- é Palavra de Deus [444]
- promessas da Lei [446]
- ministério de condenação [447]
- o objetivo da Lei [448]
- reprova o pecado e o ímpio [448]
- usos da lei [449,450,451]
- 'usus paedagogicus, elenchticus et politicus' [451]

Lei e Evangelho
- são opostos [64]
- doutrina [63]
- definida pela Fórmula de Concórdia [64]
- distinção entre [64/145]
- usos da Lei [373]
- são contraditórias [65]
- confusão quanto à Lei e Evangelho causa dúvida em relação à salvação [416]
- a doutrina [443]
- definição de [443]
- consideradas antagônicas [446]
- promessas de [447]
- apenas aspectos diferentes de Deus em relação ao pecador [449]
- relação íntima entre [449]
- a arte de distinguir [451]
- quem abre mão da verdadeira distinção entre [455]
- teólogos modernos afirmam uma uniformidade superior entre elas [456]
- como são confundidas de um modo sutil [457]

Lei moral
- não é o decálogo [214]
- norma das boas obras, mas não sua fonte [386/387]

Leis de afinidade e consangüinidade
- [215]

Lei do levirato
- [215]

Leis imutáveis da natureza
- [195]

Liberdade Acadêmica
- extrapolada pela Teologia racionalista [91]
- verdadeira liberdade [91]
- pontos a serem relacionados em conexão com [92]
- conseqüências desastrosas [93]

Liberdade cristã
- quando deve ser mantida e quando não [226]
- efeito da justificação [367]

Livre-Arbítrio
- sua doutrina [235]
- não há em questões espirituais [235]
- argumentos acerca da perda total em questões espirituais [238]

Lógica
- uso correto e incorreto da [137]

Luta do Espírito contra a carne
- [370]

Luz
- primeiro dia da criação [186]
Meios
- externos pelos quais a Teologia sacra cumpre sua finalidade [83]
- prescritos por Deus [198]
Meios da graça
- doutrina dos [418]
- seu duplo poder [418]
- perversão da doutrina dos [419]
- como o Calvinismo relaciona os [419]
- como o Sinergismo corrompe os [419]
- o Evangelho, um dos [419]
- Batismo, um dos [421]
- Santa Ceia, um dos [421]
- por que Deus ordenou muitos [422]
- doutrinas errôneas acerca dos [424]
- a importância da doutrina dos [431/432]
- uma forma de absolvição [433]
- no Antigo Testamento [439]
- e oração [440]
Métodos
- teológicos [99]
- teológicos sintético e analítico [100]
Milagres
- explicação dos [177]
- efetuados por anjos [200]
Milenarismo
- a doutrina do Milenarismo, antiescriturística [578,579,580]
Ministério público
- definição de [525]
- designado divinamente [526]
- em que sentido ele é público [526]
- e o sacerdócio de todos os crentes [526]
- provas de que o ministério público é ordenação divina [528]
- a necessidade do [530]
- o chamado ao [531]
- como o ministério público é desprezado [531]
- ministério público cristão não é um Estado espiritual especial [537]
- o poder do [539]
- a relação dos ministros cristãos entre si [539]
- é o ofício supremo na Igreja [540]
Ministrantes do Batismo
- quem pode e afins [468]
Ministros cristãos
- despenseiros de Cristo [502]
Missa
- papista [305]
- sacrifício da [480]
- não é sacramento [496]
- Concílio de Trento sobre a [561]
Mistério
- na doutrina da eleição [567]
- 'psicológico'/ das psychologische Geheimnis [567]
Morte
- sua causa [209/210]
- seu tríplice aspecto [216/217]
- temporal [569]
- em que ela consiste [569]
- seus suaves nomes [569]
- seus nomes aplicados aos descrentes [569]
- causas da morte temporal [570]
- sujeitos a ela [570]
- segunda [570]
- condição da alma entre ela e a ressurreição [571]
Mulher
- criada à imagem de Deus [210]
- sujeita ao homem [210]
Mundo
- o fim do [585]
Natureza e conceito da Teologia
- [27]
Natureza humana de Cristo
- [255]
- peculiaridades [256]
- extensão local [267]
- atributos divinos comunicados a ela [274]
- não foi um 'instrumentum passivum' [275/279]
- os modos da presença da [276]
- adoração da [277]
- Cristo nem sempre utilizou os atributos comunicados à sua natureza humana [282]
- Cristo operou em, com e através de sua natureza humana [287]
Novo Mandamento
- [297]
Novo Testamento
- sua diferença essencial em relação ao Antigo Testamento [50]
- tão canônico quanto o Antigo Testamento [113]
- testemunho histórico do [139]
- integridade do [141]
Obduração
- doutrina da [227]
- causas da [227/565]
Obediência
- ativa e passiva [300]
Objetividade da Igreja Luterana
- [432]
Obras / Boas obras
- [69/83]
- Apologia sobre [38]
- multiplicação infindável de [41]
- externas feitas pelos irregenerados e recompensadas nesta vida [326/327]
- por que devem ser excluídas da justificação [354]
- doutrina papista das [355]
- dos gentios [389]

Obsessão
- espiritual e física [205]
Ofícios de Cristo
- a doutrina dos [295]
- tríplice [295/296]
- profético [296]
- execução do ofício profético no Estado de exaltação [297]
- sacerdotal [298]
- real [306]
- erros concernentes ao ofício real [308]
Onipresença divina
- [171]
Operação física da Santa Ceia
- [478]
Oração
- e Teologia [101]
- a vida cristã e a [406]
- o que pressupõe [407]
- orações dos gentios [408]
- orações das lojas maçônicas [409]
- o que opera [409]
- o que pede [409/410]
- condicional [410]
- incondicional [410]
- heróica [410]
- Pai-Nosso [410]
- orações pelos santos finados [410/411]
- aos anjos [411]
- ao Filho do homem [411]
- improvisadas [411]
- formas de [411]
- não é um dos meios da graça [440]
- por que os calvinistas fazem da oração um meio da graça [441/442]
Ordenação
- [535]
- absoluta [535]
Pai
- usado essencial e pessoalmente [164]
Palavras da instituição
- o que dizem [480/498]
- como os calvinistas as interpretam [483]
- o argumento calvinista contra elas a partir de João 6 [485]
Palavra de Deus
- sua doutrina, um artigo fundamental [70]
- sua perversão consiste em escândalo [73/96/97]
Participação
- nos pecados dos outros [234]
- divina nas boas e más ações [195/505]
Pecado
- doutrina do pecado e suas conseqüências: um artigo fundamental [68]
- doutrina do [212]
- definição de [212]
- e a Lei divina [213]
- causas do [215]
- 'subiectum quod' do [216]
- 'subiectum quo' do [216]
- conseqüências do [216]
- efeitos do pecado negado [217]
- pecado original [217]
- definição de pecado atual [224]
- de cometimento (agendo) e omissão (omittendo) [224]
- o que pertence ao [224]
- causas do pecado atual [225]
- Deus não é a causa do [225]
- classificação dos pecados atuais [228]
- contra o Espírito Santo [232]
Pecado Original
- doutrina do [217]
- definição de [217]
- por que é chamado assim [218]
- um mal positivo [221]
- lado positivo e negativo do [222]
- não uma 'substantia' [222]
- um 'accidens'; porém não uma nódoa borrifada ou mancha [222]
- universalidade do [223]
- causa do [223]
- efeitos do [223]
- fonte de todos os pecados atuais [223]
- 'pecado da natureza', inerente [224]
- no Batismo, referência ao [471]
Pecados
- pecado não é 'substantia materialis' [222]
- de omissão [224/230]
- atuais [224]
- voluntários e involuntários [228/229]
- sem perfeito conhecimento [229]
- sem propósito deliberado da vontade [229]
- graves e menos graves [230]
- dominantes [231]
- mortais (ou dominantes) [231]
- veniais (ou não-dominantes) [231]
- sete pecados [capitais] segundo os papistas [231]
- perdoáveis [232]
- ocultos e manifestos [234/237]
- pessoais [234]
- alheios cuja culpa partilhamos [234]
Pena da excomunhão
- [518/539]
Perseverança
- doutrina da [413]
- dois fatos vitais quanto à [413]
- erro calvinista em relação à [413]
- erro sinergista concernente à [414]
Pessoais (de Deus)
- atos pessoais de Deus [163/164]
- notações pessoais de Deus [164]
- propriedades pessoais de Deus [164]
Pessoas (personae) em Deus
- significado do termo [162]

Poder divino
- quando pode ser resistido e quando não o pode [144/178]

Polêmicas de Cristo e seus apóstolos
- [57]

Predestinação
- decretos da [180]
- a 'segunda forma' da [558]

Presciência divina
- e responsabilidade humana [174]
- origem do mal [174]

Presença
- três modos da presença de Cristo [488]

Presença real
- [44/172/482]
- o que implica [488]
- diz-se que Lutero a teria enfatizado por demais [499]

Proposições pessoais reais
- [267]

Provas
- para a autoridade das Escrituras [133]
- para a existência de Deus [154]

Providência divina
- doutrina da [193]
- definição da [193]
- objetos da 194]
- objeções à [194]
- e causas secundárias [194]
- participação divina nas boas e más ações [195]
- permissiva [196]
- e livre-arbítrio [197]

Purgatório
- [573]

Queda do homem
- [211/223]

Questões abertas/ problemas teológicos [76]

Razão
- humana não é fonte de fé [39]
- seu 'usus magisterialis, instrumentalis' [95/106/137]
- tem substituído as Escrituras [105]
- razão iluminada não é uma fonte de fé [107]
- uso ministerial da [137]

Recompensa da graça
- [396]

Reconciliação
- objetiva e subjetiva [302]

Regeneração
- o que é [350]

Reino tríplice de Cristo
- [307]

Relação entre o Espírito Santo e os santos escritores
- [119]

Religião Cristã
- a absoluta [47]
- quando foi dada à humanidade [49]
- não meramente 'a mais elevada' [50]
- e Teologia cristã [51]
- conhecimento religioso e teológico é fundamentalmente o mesmo [51]
- seu caráter histórico [62]

Renovação
- um sinônimo de santificação [369]
- 'renovatio inchoata, imperfecta' [382]

Renúncia no Batismo
- 'abrenuntiatio Satanae' [472]

Resistência contra a graça
- natural e proposital [349]

Ressurreição
- sua doutrina, um artigo fundamental [70]
- de Cristo [292]
- Deus (causa eficiente) ressuscitou Cristo [292]
- Cristo, também como causa eficiente em sua ressurreição [293]
- do corpo de Cristo [293]
- dos mortos [580]
- ensinada no Antigo Testamento [580]
- em que consiste [582]
- quem ressuscitará dos mortos [582]

Revelações
- fixas [40]
- particulares, não são fonte de fé [40]

Sacerdócio
- o poder do sacerdote não faz do comer e do beber um sacramento [495]

Sacramentos
- são 'verbum visibile' [72]
- sua essência e finalidade [72]
- doutrina dos [72]
- meios eficazes da graça [335]
- Palavra visível [421]
- meios da graça [421]
- o perdão que oferecem [422]
- da Igreja papista [423]
- o sacramento do Batismo [459]
- doutrina da Santa Ceia [475/476]

Salvação eterna
- doutrina da [591]
- no que consiste [592]
- a glória da [595]
- a finalidade da doutrina da [596]
- o uso prático da doutrina da [596]

Santa Ceia
- sua doutrina, um artigo fundamental secundário [71]
- um dos meios da graça [421]
- o que oferece e concede [421]
- sua instituição [475]
- 'sacramentum confirmationis' [476]
- seus nomes [476]
- sua relação com os outros meios da graça [476]
- 'medium iustificationis' [476]
- sua característica especial [476]

- 'operação física' da [478]
- doutrina escriturística da [478]
- doutrina reformada da [480]
- doutrina luterana e as palavras da instituição da [487]
- diferentes relatos das palavras da instituição [489]
- elementos materiais na [491]
- distribuição dos elementos é necessária [492]
- o que faz dela um sacramento [494]
- finalidade da [498]
- bênçãos da [501]
- quem pode ser admitido na [502]
- membros da maçonaria não deviam ser admitidos na [503]
- a necessidade da [504]

Santidade divina
- atributo divino [177]

Santificação
- doutrina da [368]
- em sentido lato e restrito [368,369]
- e boas obras [369/370]
- não é Estado ocioso [370]
- causa eficiente da [370]
- movimentos internos da [371]
- meios da [372]
- necessidade da [374]
- imperfeição da [379]
- artigo da santificação é mantido puro somente se o mesmo ocorrer como o artigo da justificação [383]
- e a vida cristã [402]

Satisfação vicária de Cristo
- [69]

Sepultamento de Cristo
- [288]

Sistemas astronômicos
- [187]

Soteriologia
- doutrina da [591]

Sucessão apostólica
- [529/537]

Suco de uva na celebração da Santa Ceia
- [492]

Tentação
- doutrina da [227]

Teologia Cristã
- significado etimológico [52]
- o que compreende [53]
- finalidade [81]
- meios pelos quais este finalidade é realizada [83]
- um sistema [94]
- o teólogo cristão [97]
- metodologia [101]

Teoria
- declaratória [50]
- governamental [49]
- do exemplo moral [49]

Tradição
- não é fonte de fé [40]

Traduções da Bíblia
- necessidade das [138]
- sua relação quanto ao original [141]
- conselho de Lutero quanto ao seu uso [142]

Tribulação e aflição
- Deus, a causa de [225]

Trindade
- Santíssima [155]
- sua doutrina: incompreensível à razão [158]
- sua doutrina em controvérsia [158]
- terminologia da doutrina da [161]
- Lutero sobre [162]
- revelada no Antigo Testamento [165/167]

Ubiqüidade
- [276/485]

União pessoal em Cristo [260]
- única [261]
- idéias errôneas acerca da [261]

União sacramental [479]
- o que não é [486]
- calvinistas não ensinam a [493]
- doutrina luterana da [493]
- quando ocorre a [497]

Unidade
- cristã, a obra da graça divina [47]
- divina [169]
- da raça humana [188]
- Verdade divina [178]
- Vida divina [173]

Vinho
- uso na Santa Ceia [492]

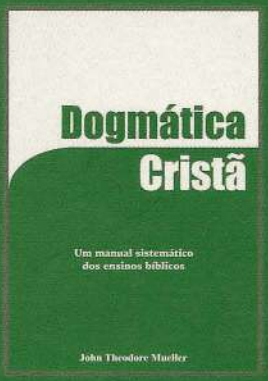
Visão beatífica e imediata de Deus
- [594]

Vivificação
- o que é [350]

Vocação
- o que é [351]

Vontade
- humana e presciência divina [174]
- divina [176]
- antecedente e conseqüente de Deus [176]
- resistível e irresistível de Deus [176]
- absoluta e mediata de Deus [177/250]
- graciosa e condicional de Deus [177/252]
- revelada e oculta de Deus [177/252]
- humana livre de coerção [197]
- corrupta do homem [219]
- doutrina do livre-arbítrio [235]
- Hutter sobre [235]
- não há duas vontades em Deus [252]
- de Deus única norma da oração cristã [122/123]

Vontades contraditórias em Deus (não há)
- [176]



4ª edição
Revista e ampliada

Após alguns anos fora do mercado, esta nova edição da *Dogmática Cristã* é oferecida com uma série de procedimentos que, de certa forma, rejuvenescem o conteúdo. O texto foi totalmente revisado. Em certos casos, termos que perderam o sentido ou tiveram o seu sentido alterado, foram atualizados. O estilo foi trabalhado no sentido de adequar-se mais ao que é praticado hoje. As citações de documentos das Confissões Luteranas foram substituídas por textos de traduções que surgiram posteriormente, como o *Livro de Concórdia*. A edição original era oferecida em dois volumes. Julgou-se que a edição em apenas um volume favorece o seu uso.
Esta edição revista e ampliada da *Dogmática* valoriza-se ainda mais pela inclusão de uma série de índices. Ao todo, foram adicionados quatro índices: onomástico, remissivo, de passagens bíblicas e de expressões estrangeiras.
O retorno da *Dogmática Cristã* ao mercado brasileiro é motivo de gratidão a Deus, na certeza de que ela continuará sua jornada de sucesso como um manual sistemático dos ensinos bíblicos.

ISBN 85-89258-33-5
9 788589 258333